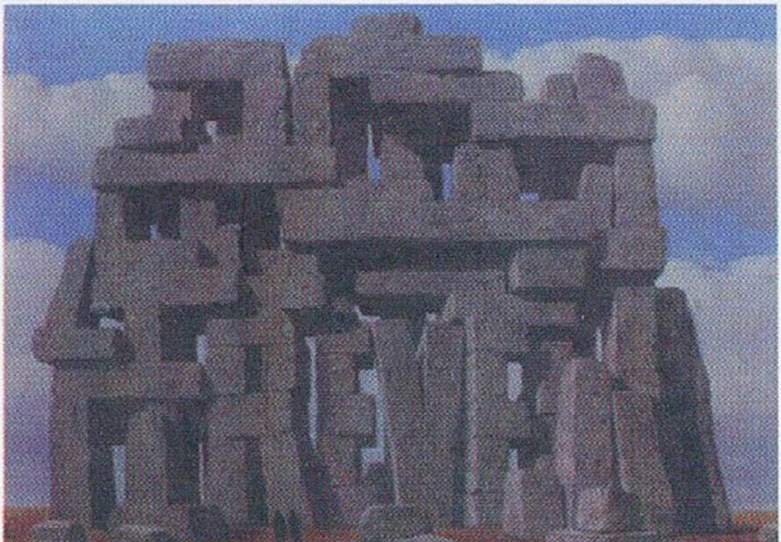
سياسة الفكر (II)

علي حرب

أصنام النظرية وأطياف الحرية

(نقد بورديو وتشومسكي)



المركز الثقافي العربي

سياسة الفكر (II)

علي حرب

أصنام النظرية وأطياف الحرية

(نقد بورديو وتشومسكي)

المركز الثقافي العربي

مقدمة

الحرية والمصادرة

هذا نقد يجمع بين بيار بورديو ونعوم تشومسكي، قد يبدو مستغرباً في نظر كثيرين سوف يتساءلون عن دوافع التصدّي لعالمين كبيرين ومثقفين بارزين يتصدران، على الساحة العالمية، واجهة الدفاع عن حقوق الإنسان وقضايا الشعوب في مواجهة منطق التفاوت والإقصاء أو استراتيجيات الهيمنة والاستيلاء.

وجوابي أن منطلقي في نقدي هو حرية التفكير، بعيداً عن المصادرة تحت أي اسم أو أي شعار، حتى ولو تعلق الأمر بالدفاع عن قضايا الحرية والعدالة والحقيقة. فما ندافع عنه أو نخشى عليه أو نُعلي من شأنه قد يكون هو مصدر الفشل والإخفاق. ولذا ليس كل من حمل شعاراً يحسن ترجمته أو الدفاع عنه. هذا ما أثبتته التجارب الكثيرة، حيث نجد أن قضايا كبيرة لم تطرح إلا لكي يفشل أصحابها في تحقيقها أو لكي يمعنوا في انتهاكها. الأمر الذي حوّل معظم المشاريع التحررية والنضالية إلى تهويمات إيديولوجية ومعالجات طوباوية تترجم في ميادين الممارسة مبادرات قاصرة وقوى مفلولة.

من هذا المنطلق بالذات كان دخولي النقدي على بورديو وتشومسكي وسواهما من المدافعين عن القيم والحريات العامة أو الكونية، مما يعني أن ما يشكون منه أو يحاربونه هو ثمرة لتصوراتهم ومثالاتهم، كما هو حصيلة خياراتهم وسياساتهم. ولذا نراهم يواجهون التحولات في المشهد العالمي،

بعدة فكرية لم تعد تصلح رهاناً، لا لفهم العالم ولا لتغيير الواقع، بعد أن أمست عدة مستهلكة أو صدئة تستخدم للدفاع عن أوضاع متردية أو مهترئة.

ربما يعترض البعض بالقول: إن النقد مبرر. ولكن لِمَ الحملة على أناس لا يريدون الاستسلام لمنطق الأمر الواقع، فانخرطوا في نقد نظام العالم السائد، لتسليط الضوء على ما يولده من أشكال العنف والغصب أو من مظاهر التفاوت والفقر أو من آليات التهميش والاستبعاد.

وفي الجواب على ذلك أعترف بأن النقد لا يجسد مدرسة للفضيلة ولا مدينة للعلم، إذ هو ليس مجرد عمل عقلاني محض ولا هو يتم بعقلية الحاسوب. وإنما هو استراتيجية فكرية، تأويلية وسلطوية، تتشابك فيها الحوافز والدوافع بقدر ما تتداخل الجواذب والمقاصد. مما يعني أنه لا نقد يتسم بالبراءة والحياد، كما لا عقل يخلو من الأوهام والأهواء.

وفي أي حال فإن النقد، ولو قسا، ليس غرضه النفي أو التجريح، خاصة وأنني أنتقد أشخاصاً أقدر أعمالهم الفكرية وأفيد من ابتكاراتهم المعرفية، كل في مجال اختصاصه، بورديو في حقل الدرس المجتمعي، وتشومسكي في حقل الدرس اللغوي.

ولكن ذلك لا يمنعني من نقدهم بإظهار أوجه إشكالاتهم ومآزقهم النظرية أو العملية. وهناك علاقة بين النظرية والممارسة أو بين المعرفة والسياسة، عند كل من بورديو وتشومسكي. ذلك أن كلاهما يصدر عن المنطق نفسه، منطق الهوية والتطابق، الذي يزعم أصحابه المعرفة التامة بالواقع الموضوعي وشروطه. وكلاهما ينتهج نفس السياسة الفكرية القائمة على التطبيق للنماذج والمثالات على الوقائع. مثل هذه العِملة الفكرية لم تعد تصلح للتداول والاستثمار، لا في التنمية ولا في مجال المنافحة عن الحرية والعدالة. هذا ما حاولت تبيانه في هذا النقد، عاملاً على تسليط الضوء على مصدر الأزمة ومكمن العجز، على ما يتجسد ذلك في ثلاثة عوائق هي ثلاثة وجوه لسياسة معرفية تولد العقم والإخفاق.

1 ـ عقلية الوصاية

ـ تعني الوصاية أن صاحبها يجسد، بالنسبة إلى الناس والمجتمع أو إلى الأمة أو البشرية، الوعي والضمير أو العقل والاستنارة أو المعنى والقيمة. من هنا يتعامل الأوصياء مع أنفسهم بوصفهم النخبة والصفوة المختارة، بقدر ما يمارسون أدوارهم بصورة رسولية نبوية أو بطولية إنقاذية.

مثل هذه العقلية قد فقدت مصداقيتها، ولم تعد تنتج سوى أضدادها على أرض الواقع، أي المزيد من التبعية والتفاوت أو القهر والتسلط أو الحجب والمصادرة. لأن مبنى الوصاية هو تعامل النخب مع الناس بوصفهم ضحايا أو قاصرين أو جاهلين يحتاجون إلى من يزرع الوعي في عقولهم أو إلى من يدافع عن حقوقهم ومصالحهم.

ولذا فإن عقلية الوصاية النخبوية لم تسفر عن إمكانات لصنع الحرية والاستقلالية الفكرية، أو لامتلاك الكفاءة المهنية والجدارة الشخصية. إنها صنعت من أصحابها أبطالاً يتحدثون عن الفقر والجوع والقهر والظلم، على ما كان شأنهم في عصر الأدلوجات التحررية والطوباويات الإنسانية التي ازدهرت أيام سارتر وراسل. واليوم نجد أن عقلية الوصاية على القيم العامة تصنع من المدافعين عن حقوق المهمشين والمستبعدين، أو عن حقوق المقهورين والمستعبدين، نجوماً عالميين يمارسون حضورهم وسلطانهم عبر الصحف والشاشات، على ما هو شأن بورديو وتشومسكي. أما الآفات والمشكلات فإنها إلى تزايد وتفاقم.

2 ـ عادة التقديس

تتجلى هذه العادة في خلع طابع المفارقة والألوهة أو التجريد والتعالي على المعاني والقيم التي هي ممارسات بشرية، دنيوية ومحايثة، أو محدودة وعابرة. وذلك يشكل مقتل الأفكار، كما شهدت علاقات النخب الثقافية مع قضايا الحرية والديموقراطية أو التنوير والعقلانية أو التقدم والحداثة.

ذلك أن أي اسم أو مثال أو نظام يُرفع فوق الجدال، ويُجرد من كونه معايشة بشرية مجبولة بالأهواء والرغبات أو منسوجة من المصالح والسلطات، إنما يتحول إلى مبدأ استبدادي أو إلى صنم فكري بقدر ما يُعامل كنص منزل أو كأمر جازم، أو يُمسي مجرد تهويم عقائدي بقدر ما يعامل كيقين قاطع نقبض به على حقيقة الواقع.

من هنا آلت ممارسات التقديس إلى تلغيم المشروعات والخيارات، كما أثبتت التجارب، يمنة ويسرة، سواء لدى أصحاب الخطابات الدينية التوحيدية الذين يمارسون التقديس والتبجيل باسم الله والإيمان، أو لدى أصحاب المنظومات الإيديولوجية الحديثة الذين يمارسون التقديس والتعظيم باسم العقل والإنسان.

ولو كان تقديس المعاني والرموز أو المثالات والنماذج، مجدياً، لما حصدنا كل هذا الشقاء والدمار، بعد قرون طويلة من العمل تحت يافطة الوحي والإيمان أو العقل والإنسان. ولا يعود الإحباط إلى انتهاك المبادئ وتشويه القيم. بالعكس، فما يحصل من الكوارث والفواجع هو ثمرة ما نمجده من القيم والمعايير.

3 ـ منطق المطابقة

بحسب منطق المطابقة تُعامل الأفكار بعقل غَيْبِي أو ماورائي أو متعالٍ، بوصفها مثالات مفارقة أو نماذج تامة أو قوالب محكمة. مثل هذا المنطق يقوم على اختزال الواقع أو القفز فوقه، أو يرمي بالعكس إلى قولبته والقبض عليه. ولذا فهو يؤول إلى الفشل والإخفاق. هذا ما أثبتته التجارب لدى الدعاة الذين حاولوا أن يقحموا أو يسحبوا على الواقع القائم صيغهم الجاهزة ومثالاتهم المسبقة حول المساواة والاشتراكية والعدالة الاجتماعية: لقد أعطت محاولاتهم مردوداً عكسياً، فأنتجت الفقر والفوضى على أرض الواقع، بقدر ما ولّدت الصدمات والمفآجات في النفوس والعقول.

ولا غرابة في ذلك. فالأفكار ليست حقائق متعالية أو أصولاً ثابتة يجري تركيبها على الواقع المحايث والمتحرك، وإنما هي شبكة علائقنا بذواتنا وبالعالم، بقدر ما هي حيلتنا وطاقتنا على الخلق والتحول، أي هي الكيمياء العقلية واللغة المفهومية المتحولة التي نصوغ بها واقعنا وننخرط في صيرورتنا. من هنا استحالة المطابقة مع النموذج الجاهز والمثال المفارق، لأن ذلك يحتاج إلى استيراد واقع نموذجي لكي تنطبق عليه النظريات هو واقع فردوسي أُخروي. فالممكن هو العمل على الشروط والظروف والحدود، بالدرس والتحليل أو بالتشريح والتفكيك، لإعادة تركيب الواقع، على نحو جديد ومغاير. إذن لا يتعلق الأمر باستبدال الواقع بواقع آخر، بل بخلق حقائق جديدة، نتحول بها عن عقولنا بقدر ما نسهم في تحويل الواقع من حيث بنيته ونظامه أو من حيث خريطته ومشهده.

خلاصة هذا النقد أن ما نحتاج إليه ليس التهجم على الواقع البائس ولا التباكي على القيم المهدورة أو التأسف على العهود الذهبية للنخبة، لأن الممكن الآن هو العمل على إصلاح الفكر والعقل، بصوغ سياسة معرفية نتجاوز معها عقلية الوصاية والمصادرة نحو عقلية الشراكة والمسؤولية، ونتجاوز عبادة الأفكار والمثالات نحو لغة المساومة والمداولة، كما نتجاوز منطق المطابقة والتطبيق نحو منطق الخلق والتوليد.

I

نقد بورديو

1

بورديو ومناهضة الليبرالية الجديدة(*)

محافظة سياسية ومفارقات نظرية

لا مراء أن بورديو بات معروفاً في العالم العربي، من جانب الذين يهتمون بالدرس المجتمعي والشأن الفكري. فهو عالم اجتماع كبير يرجع المعنيّون إلى مؤلفاته ويحتجون بأقواله. وهو مفكر بارز له شهرته على الساحة الفكرية العالمية؛ سيما وأنه نموذج للمثقف المنخرط في مناقشة مشكلات الساعة، المنضوي بفكره ومواقفه في الدفاع عن القضايا الاجتماعية والقيم العامة. يتجلى ذلك بشكل خاص في نقده للّيبرالية الجديدة وفي مناهضته للنظام العالمي، فضلاً عن حملاته المتكررة والمتصاعدة على وسائل الأعلام المرئي والمكتوب.

والواقع أن بورديو، بوصفه عالم اجتماع، قد تعامل دوماً مع مهنته، على نحو نضالي تحرري، سواء تم ذلك بصورة مضمرة كما في بداية عمله الأكاديمي، أو بصورة معلنة وصريحة كما يفعل الآن، حيث يتحول معه علم الاجتماع إلى سلاح سياسي. هذا المنحى النضالي، قد تجسد في سعيه الدؤوب والمتواصل لتفكيك الآليات والمؤسسات الرمزية أو المادية، للأطر والهيئات المجتمعية المختلفة، كالعائلة والمدرسة والكنيسة والجامعة، فضلاً

(*) نشرت هذه المقالة في جريدة «السفير»، في 1 و2 أيلول 1998.

عن الدولة والنقابة والأحزاب السياسية.

وهكذا يبيّن بورديو، عبر تحليلاته البارعة والمبتكرة، للعلاقات والممارسات الاجتماعية، كيف أن النظام الاجتماعي، يخفي، عبر طقوسه واستراتيجياته، ما يتأسس عليه بالذات، أي يخفي منطق السيطرة ونظام الامتياز، بقدر ما يقدّم نفسه، عبر منظومة من الاعتقادات والعادات الراسخة، بوصفه بنية ثابتة وضرورية، تمليها الطبيعة البشرية. وتلك هي اللعبة والخدعة: خلع صفة الطبيعي أو السوي أو المشروع، على ما هو مكتسب واعتباطي أو على ما هو ثقافي ومؤسساتي.

مثالات ذلك تبيانه كيف أن مهنة رجل الدين تحجب، تحت دعوى الخدمة الإلهية وامتلاك مفاتيح الخلاص، كونها مهنة تعود بالمنافع المادية والمعنوية على صاحبها؛ أو كيف أن الأحزاب، خصوصاً الشيوعية، لكي تضمن سيطرتها على أتباعها، تعمل تحت شعار الدفاع عن الطبقة العاملة وتحقيق مجتمع الاشتراكية، للحفاظ على المواقع التي يحتلها هؤلاء الأتباع في مختلف المؤسسات التمثيلية والبلدية والتربوية والرياضية؛ أو كيف أن الباحث تحت شعار المعرفة الموضوعية، يتناسى الشروط الاجتماعية التي تسهم في تكوين وجهة نظره الأكاديمية، بقدر ما ينسحب من العالم من أجل التفكير فيه أو العمل على تغييره؛ أو كيف أن الدولة تمارس أمبريالية مزدوجة: داخلية من جهة أولى عبر احتكارها الشأن العام المتعلق باللغة والثقافة والهوية، وخارجية من جهة ثانية بخلعها الطابع العالمي على ثقافتها أو على ثورتها ونماذجها في التنمية والتقدم.

هكذا يحاول بورديو، منذ عقود من العمل الأكاديمي، أنتج خلالها عشرات الأعمال والدراسات، أن يقول كيف أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية والأكاديمية، تقوم على احتكار المشروعية المتعلقة بمعرفة الحقيقة أو قول الحق أو تمثيل المصلحة العامة أو النطق باسم الهوية أو امتلاك مفاتيح السعادة والخلاص، على ما هو شأن كل سلطة في المجتمع. من هنا يعرّف

بورديو علم الاجتماع بوصفه يختص بالسلطات والمؤسسات الرمزية. هذا العمل الأكاديمي النضالي، الرامي إلى فضح آليات الهيمنة والتمايز والإقصاء، إنما يبلغ ذروته في الكتاب الذي صدر منذ سنوات تحت إشراف بورديو بعنوان: بؤس العالم.

غير أن بورديو لا يكتفي، من النضال، بعمله الأكاديمي وانخراطه في مناقشة القضايا العامة، بل ينضوي في الموقف العملي الملموس، إذ هو ينزل إلى ميدان الممارسة وحقل الصراع على الأرض، لكي يشارك في التظاهرات وحركات الاحتجاج والتمرد ضد سياسات الحكومة، أو ضد ما يسميه النظام الجديد، أو ضد الخطاب السائد لليبرالية الجديدة، على ما تجلّى ذلك في مشاركته بالتظاهرات الواسعة التي شهدتها باريس في أواخر العام 1996، من جانب الحركات الاجتماعية والمطلبية الثائرة، وبشكل ذكّر، يومئذٍ، بثورة الطلاب الشهيرة، التي اندلعت خلال شهر أيار من عام 1968. هكذا يقف بورديو في قلب الصراعات والمواجهات، الجارية على الساحة الفرنسية، حول القضايا العامة، وأخصها بالذكر دور المثقفين والصحافيين في الدفاع عن الحقوق والحريات، في مواجهة هيمنة وسائط الإعلام وأسواق المال.

المأزق النضالي

والأسئلة التي تُملي نفسها هنا هي: هل نحن إزاء حركة ثورية تقدمية أم بالعكس نحن إزاء انتفاضة رجعية؟ هل تنجح هذه الحركة في تقديم إمكانات جديدة للعمل السياسي والتغيير الاجتماعي أم أنها ذات آفاق مسدودة؟ وبسؤال آخر: هل تُعيد هذه الحركة للمثقف مصداقيته وفاعليته بعد أن أفلس دوره وفقد نجوميته؟

لا جدال في أن بورديو يستمد فاعليته النضالية من مصداقيته الفكرية، أي من مرجعيته كعالم اجتماع قدّم أدوات مفهومية جديدة، لتحليل ومقاربة الظواهر الاجتماعية، مثل الحقل، والعُرف، ومبدأ التمايز، والحس العملي،

ورأسمال الرمزي، والبنية التفاضلية.. وإذا كان بورديو سعى إلى تسييس علم الاجتماع وربطه بالميدان العملي، بصورة مباشرة، فإن نضالاته السياسية والاجتماعية، تتجاوز، على نحو نقدي، اليسار التقليدي (الشيوعي والاشتراكي) الذي يشهد على إفلاسه الفكري وعجزه السياسي. من هنا جاءت تسمية الانتفاضة التي يحركها: «يسار اليسار» أو اليسار الجديد.

فهل نشهد انقلاباً حقيقياً سوف يؤدي إلى تغيير فعلي في الواقع السياسي والمجتمعي أو في اجتماعيات المعرفة وسياسة الأفكار؟

لا اعتقد ذلك، لأن حركة بورديو تسير أساساً بعكس التيار. إنها ضد ما حدث ويحدث من الإنجازات التقنية والتحولات الحضارية التي تشهدها المجتمعات مع الدخول في ما سمي الموجة الثالثة أو عصر الحاسوب. يشهد على ذلك عداء بورديو لوسائل الإعلام، وبالأخص للتلفزيون، إذ هو لم يجد في هذه الأداة الإعلامية، سوى «آلة جبارة للسيطرة» على الناس ولحجب المعلومات والحقائق. من هنا فقد عمد إلى طبع كتابه الأخير وتوزيعه، من دون اللجوء إلى التقنيات والطرق المتبعة في توزيع ونشر واستهلاك المنتجات الرمزية.

وهذا هو المأزق في مواقف بورديو النضالية: العودة بنضالاته إلى الوراء، باستبعاد ما نشهده اليوم من الإنجازات التقنية والتغيرات الجذرية في أنماط العيش ومنظومات التواصل. إن عالم الاجتماع ومعلّم الفكر لم ير في ذلك كله، سوى «ليبرالية جديدة» تعمل بمنطق السوق المحض، وينظِّر أربابها بلغة الرياضيات المجردة، لكي تتم على حساب المصلحة العمومية، وتدمر أشكال التضامن الاجتماعي والتعاضد الإنساني.

تمزيق الغطاء الرمزي

من هنا دفاع بورديو المستميت الآن، عن الأطر الاجتماعية والسياسية التقليدية، التي فكر وناضل طويلاً من أجل تعرية أسسها وفضح آلياتها في

إنتاج الاستغلال والتمايز والحجب. وينتصب موقفه من العائلة والدولة مثالاً بارزاً على ذلك.

ففي كتابه «عقول عملية»، يذهب إلى أن العائلة هي مجرد «كلمة» تجسد الأمر والنهي، أي لغة تترجم علاقات السيطرة، بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يعتبر العائلة مجرد واقع اجتماعي مصطنع وعارض، أي مجرد «وهم»، ولكنه وهم يجد أساسه في الدولة التي تضمن للعائلة دوام البقاء، بوصفها تجسد منطق السيطرة. أما الآن فإنه يطالب بالحفاظ على المؤسسة العائلية وحمايتها من التفكك والسقوط، بوصفها شكلاً من أشكال التضامن المجتمعي، في مواجهة طغيان السوق والمجتمع الإعلامي.

كذلك الأمر بالنسبة إلى موقف بورديو من الدولة: فقد ذهب في كتابه المذكور إلى أن الدولة بوصفها تهيمن على المجال البيروقراطي، تقوم بقولبة الأفراد وتطويعهم، إلى درجة أنها تتسلل بمقولاتها ومعاييرها إلى عقول الذين يحاولون التحرر منها، عبر إخضاعها للدرس والتحليل. ويدعم بورديو موقفه النقدي بنص يستشهد به من كتاب: الأسياد القدامى لتوماس برنارد جاء فيه: إن الدولة هي «مؤسسة لتدمير الكائنات». أما الآن فإنه ينقلب على موقفه ليقول بأن عمليات العولمة تؤدي إلى تدمير الأطر الجمعية، وعلى رأسها الدولة التي هي مستودع القيم العامة والضامن للمصلحة العمومية.

وتلك هي المفارقات الفاضحة في مواقف بيار بورديو النضالية: الدفاع عن أطر التضامن المجتمعي التي دأب بتحليلاته على نبش أصولها وتفكيك أبنيتها، بالكشف عما تتستر عليه أو تولده من السلطات والامتيازات المادية والمعنوية. بعبارة أخرى: إن أحد وجوه الإنجاز السوسيولوجي، لدى بورديو، هو تبيانه كيف إن الممارسات الاجتماعية، تحجب تحت غطاءات رمزية، من الاعتقادات والممارسات، العوامل الاقتصادية المحضة للفاعلين الاجتماعيين، خصوصاً في المجتمعات التقليدية والمؤسسات المحافظة. وهذه هي الأهمية الإجرائية لمفاهيم ابتكرها أو أعاد ابتكارها بورديو مثل

العنف الرمزي، أو اقتصاد الخيرات الرمزية، أو مصرف رؤوس الأموال الرمزية.

الرياضيات والمساواة

وهكذا فإن بورديو عمل على تدمير البعد الرمزي الذي هو لحمة التضامن الجمعي ونسيجه، بينما هو يدافع الآن عما عمل بالذات على تعرية أسسه وفضح آلياته ووظائفه. ذلك أن التضامن بين البشر، يلتئم بما هو ذو طابع رمزي، وهمي أو غيبي، أكثر مما يلتئم بالغايات العقلانية والحسابات الاقتصادية، ما دام الناس ليسوا مجرد أجهزة حسابية.

بهذا المعنى تبدو «قاعدة المساواة» التي يرفعها بورديو ضد منطق الاقتصاد المحض، بمثابة اختزال رياضي للواقع الاجتماعي، لا يقل تجريداً عن النظرية الاقتصادية التي تصف المجتمع بلغة رياضية، أي هي أقرب إلى «الوهم النظري» الذي لا يتوقف بورديو عن نقده وتعريته، ذلك أن المجتمع هو بنية لا تنفك عن توليد التفاضل والتمايز، على ما يعرّفه بورديو نفسه. وإذا كان عمل النقد النظري والتحليل العلمي، يفتح إمكاناً لتغيير الشروط المنتجة لآليات الهيمنة والإقصاء والاستغلال، فإن ذلك ليس أداة لتحقيق الفردوس المساواتي عبر النشاط العقلاني، لأن العمل العلمي، بما هو عمل مؤسسي أو جمعي، يخفي ما يجنيه رجل العلم والفكر من السلطة والنفوذ أو من التمايز والامتياز، من خلال ممارسته لمهنته العلمية أو الفكرية، كما تشهد تجربة بورديو، الذي يمارس الآن «نجوميته الشعبية» في مواجهة «النجومية التلفزيونية» التي ينفر منها ويحمل على أصحابها. إنها محنة المعنى المتعلق بالحقوق والقيم العامة: أن نكتشف دوماً كيف أن خطاب المساواة والعقلانية والمصلحة العامة، ملغوم بالممارسات المعتمة واللامعقولة أو بالأهواء الفردية والمصالح الخاصة أو بالهوامات الذاتية والتهويمات النخبوية.

في أي حال، يبدو أن بورديو ينقض بوصفه عالماً، ما يسعى إليه

بوصفه مناضلاً: فهو كباحث وقف ضد الواقع الاجتماعي، بقدر ما اهتم بكشف الحسابات الاقتصادية السرية التي تخفيها المؤسسات الاجتماعية بوصفها مصارف رمزية، في حين أنه كمناضل تطرف في موقفه السلبي ضد النظام الليبرالي ومنطقه الاقتصادي العاري، بقدر ما تمسك بالواقع الاجتماعي ومنطقه المحافظ والرجعي.

وهو كعالم اجتماع قد أحدث انقلاباً في المنظور المعرفي جعله يعيد بناء موضوعه السوسيولوجي، وذلك باستبداله مقولة «القواعد النظرية» بمقولة «الاستراتيجيات العملية»، محاولاً إقامة علاقة نقدية مع وجهات النظر الأكاديمية، وبشكل يتيح مقاربة الفضاء الاجتماعي ليس كجوهر ثابت بل كبنية توليدية تفاضلية، وليس كماهية مجردة بل كخاصية علائقية هي ميدان للممارسة أو حقل للصراع أو ساحة للعب والرهان. هذا في حين أن بورديو، كمناضل، يتحدث عن الليبرالية كماهية محضة لا كمنطق علائقي، ويتحدث عن المساواة كقاعدة نظرية خاوية لا تسهم إلا في إعادة إنتاج التفاوت، كما يتحدث عن المصلحة العامة غير آخذ بعين الاعتبار ما طرأ من تغير على بنية المجال العمومي في الفضاء السبراني. وأخيراً، وخاصة، فهو يدافع عن الأطر المجتمعية، غير ملتفت إلى التغير الذي طرأ على علاقات التجاور البشري والتواصل المجتمعي في المجتمع الإعلامي.

مجمل القول إن بورديو يمارس علاقته بمهنته العلمية، على نحو ثوري تقدمي، من خلال تفكيكه للمنظورات المعرفية السائدة في مقاربة الظاهرات الاجتماعية، وبصورة تضع كل مقاربة موضع النقد النظري والفحص العقلاني، للكشف عن أوهامها النظرية بوصفها «وجهة نظر غير عملية». بينما هو يتعامل مع دوره النضالي، على نحو رجعي تقليدي، بدفاعه عن النظام القديم بقواه «المحافظة» ومؤسساته العاجزة عن التلاؤم مع المستجدات ومواجهة التحديات، على ما هو شأن الدول التي أمست بمثابة «أقزام» قياساً على «الشركات العملاقة»، كما يلاحظ إنياسيو رامونيه شريك بورديو في

مقاومة النظام الجديد الآخذ في التشكل على المستوى الكوكبي، وبصورة عابرة للحدود بين الدول والقارات.

نقد الليبرالية النقدية

لا يعني مثل هذا النقد دعوة المثقف أو الداعية إلى الكف عن المناضلة، ضد ما يراه متعارضاً مع مفاهيمه للمصلحة العامة أو للحياة المجتمعية. فلا مهرب من التدخل في الشأن العام، ما دام الناس يعيشون معاً ويعملون معاً. ولكن للنضال ثمنه كما أثبتت التجارب النضالية: تحول الأفكار والنظريات إلى شعارات طوباوية تفقد صلتها بالواقع، بقدر ما تتجسد في مواقف طفولية أو في حركات شعبوية أو في منازع فاشية وأنظمة كلانية. أليس هذا ما آلت إليه معظم المشروعات النضالية للتحرر والتقدم بمختلف منوعاتها؟ مما يعني أن التغيير الاجتماعي، على أساس من القيم المشتركة والغايات العقلانية، هو مسؤولية المجتمع بكل قطاعاته وكامل فئاته. فلا أحد يحرر أحداً أو ينطق باسم أحد، إلا بنوع من المخاتلة والمداورة، أو بقدر من الخداع والتوهم.

وبوسع المرء أن يستنجد ببورديو نفسه في معرض نقده: إذا كان من غير الممكن، كما يقول، «تحييد المصالح والرهانات العملية» في أي عمل جمعي أو في أية ممارسة اجتماعية، نظرية كانت أو عملية، فمعنى ذلك أنه لا يمكن لأية وجهة نظر أن تدعي تمثيل «المصلحة العامة». وبكلام آخر، ما دمنا كائنات اجتماعية، فنحن منخرطون في علاقات ورهانات هي شبكات من المصالح وغابات من الدوافع والرغبات. ولكل رغبة آلياتها السلطوية ومفاعيلها الاستلابية، أكانت رغبة في المعرفة والثورة أم رغبة في السلطة والثروة.

ولا يعني ذلك الوقوع في الدور المنطقي أو القعود عن العمل العام، بقدر ما يعني أن المثقف، صاحب المشروع النضالي، ليست مهمته تحرير

الناس، بقدر ما هي إعادة النظر في مفاهيمه للحرية والحقيقة والمصلحة العامة، للكشف عن أوهامه النظرية أو عن تهويماته النضالية. بهذا المعنى ليست المهمة أن يكون المثقف داعيةً ضد السلطة أو معها، بل أن يسهم باستمرار في خلق أو توسيع المجالات التي تتيح تداول السلطة في أي حقل أو قطاع، بحيث لا يحتكر المشروعية أحد، لا باسم الثورة والحرية، ولا باسم الهوية والمصلحة العامة. فنقد الليبرالية في الاقتصاد والسياسة، ليس أولى من نقد الليبرالية النقدية نفسها، في الفكر والنضال، خصوصاً لدى المثقفين من الدعاة والمناضلين، الذين لم يصبح العالم أقل سوءاً مما هو عليه مع أفكارهم وممارساتهم.

إن الهيمنة والتمايز والامتياز والاستغلال هي من وقائع الاجتماع. وإنكارها يؤدي إلى مضاعفتها. كما دلت التجارب لدى الذين أفنوا أعمارهم في مقاومة النظام الرأسمالي والليبرالي، فإذا بهم اليوم، وبعد طول النضال، يحدثوننا عن الرأسمالية المتوحشة والليبرالية الجديدة. وهذا مآل نفي الأحداث بوصفها وقائع زائفة أو أشياء مصطنعة، انطلاقاً من نظرة طوباوية مثالية لدى الدعاة، هي الوجه الآخر للنظرية الرياضية الصافية لدى علماء الاقتصاد.

من هنا فإنه كان التجريد النظري يتم على حساب المعرفة بقدر ما يؤول إلى حجب الواقع، فإن التجرد الخلقي يتم على حساب القيمة بقدر ما يتستر على المصالح. الأمر الذي يحمل على إقامة علاقة نقدية مع منظومة القيم بالتوازي مع نقد أنظمة المعرفة، بحيث لا يقرأ واقع الاجتماع بفرض مبادئ مسبقة على الوقائع والممارسات، بل يقرأ في ضوء ما يحدث. عندها لا يعود الحق مجرد قيمة متعالية أو هوية مستلبة أو قواعد منتهكة، بل يصبح علاقة منتجة للقوة، وعلى نحو تتغير معه جغرافية المعنى وخارطة السلطة. فإذا كنا مع تشكيل استراتيجيات فعالة لتغيير ميزان القوى المادي والرمزي بين الفاعلين الاجتماعيين، فإن ذلك يصبح ممكناً بالتحول عن عقولنا وتغيير أفكارنا عن العالم.

المنطق والاستراتيجية

وذلك يحمل على تغيير العلاقة بالفكر نفسه، من أجل صوغ سياسية فكرية جديدة ومغايرة. فليست الأفكار مجرد مرايا للحقيقة نجلو بها هويات صافية أو ماهيات محضة، بقدر ما هي إمكانات للتغيير أو أدوات للتحويل. والعالم إنما يتغير اليوم ويعاد تشكيله على نحو لا سابق له، بفعل ثورة المعلومات وانفجار التقنيات. فالأدمغة الالكترونية والآلات الذكية والتشكيلات الرقمية، تسفر عن إمكانيات جديدة هائلة يتضاعف معها العالم ويعاد خلقه، بخلق عوالم اصطناعية لا حدود لها، وبصورة تغير علاقاتنا بالواقع والفكر، أو بالمعرفة والممارسة أو بالمجتمع والهوية. مثل هذا التحول لا تجدي قراءته أو معاملته بعقلية الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسية أو بأدلوجات القرن التاسع عشر ونضالات حركات التحرر.

إن البشرية آخذة في الانتقال من عصر المصنع والإنتاج الثقيل والعمل اليدوي والأطر المجتمعية التقليدية، إلى عصر الحاسوب والإنتاج الناعم وعمال المعرفة والطوائف السبرانية الافتراضية... بما يعنيه ذلك من تحول حضاري هائل وانقلاب كوني شامل. والذين ينكرون مثل هذا الانقلاب، مثلهم مثل القوى القديمة التي وقفت ضد عصر التنوير وحداثة الفكر، ولم تر في ولادة المصانع سوى أعمال شيطانية. هذا ما يقوله الآن يساريو المشاريع الفاشلة، في العالم العربي بنوع خاص. إنهم يصفون ظاهرة العولمة بآفاقها وتحولاتها، بتعابير الآلة الجهنمية أو القوى الشيطانية أو الشر المحض، وغيرها من النعوت التي يطلقها عبدة الفكر الماركسي أو القومي أو الإسلامي، وأمثالهم من الذين تحولت معه الماركسية إلى جثة فكرية، والقومية إلى آلة لتدمير الذات، والإسلام إلى حرفة لصناعة القتل والإرهاب.

ولعله من المفيد هنا، ما دامت حركة بورديو، تتعلق، بأزمة اليسار وعياً وممارسة، المقارنة بين موقف ماركس من الرأسمالية وموقف الماركسيين من العولمة، فضلاً عن موقفهم من الرأسمالية نفسها: فقد تعاطى ماركس مع

الرأسمالية بوصفها تحولاً تاريخياً هائلاً، في البنى العقلية وفي التشكيلات المجتمعية، نمت وتطورت معه قوى الإنتاج وعلاقات التبادل، على نحو لا سابق له في تاريخ البشرية، أي بصورة تحقق معها اقتصاد الوفرة ومجتمع البحبوحة. مما جعل ماركس يرى أنه مع الرأسمالية ينفتح الإمكان لولادة الاشتراكية.

وهكذا لم يتعامل ماركس مع الرأسمالية، على سبيل الرجم واللعن، بل امتدح قدراتها وإنجازاتها التقدمية، بقدر ما كشف تناقضاتها وانتقد جشعها على الصعيد الخُلُقي، فكان أن خرج عليها منها بالذات. بهذا المعنى لا سبيل لأن يكون المرء اشتراكياً ما لم يكن رأسمالياً، وبعكس ما ظن الكثيرون في تأويلاتهم لاشتراكية ماركس.

أما الماركسيون فقد أرادوا تحقيق الاشتراكية، في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، الفاقدة للشروط التي تتيح التفكير والعمل من منظور اشتراكي، ومن دون إجراء التحولات على الأفكار والأدلوجات، بما في ذلك فكر ماركس نفسه، فكانت النتيجة الإخفاق، وإعادة إنتاج الفقر والاستبداد والعلاقات القديمة بشكلها الأسوأ، فضلاً عن تخلف الفكر وتحجر المقولات والمفاهيم. وهذا هو الفرق بين المفكر المبدع للأفكار الخارقة وبين المثقف المقلد الذي يحول الإبداعات الفكرية إلى قوالب جامدة أو إلى عقائد متحجرة.

هذا ما فعله ماركسيو الثورات الاشتراكية وحركات التحرير: لم يتعاطوا مع الأحداث والإجراءات التاريخية، من حيث الإمكانات التي فتحتها أمام التحول والتغيير، بل وقفوا منها موقفاً إيديولوجيا وتعاطوا معها بعقلية أصولية تراجعية، فارتدوا إلى الوراء، بدل أن يسيروا إلى الأمام.

وهذا ما يفعله يساريو الزمن الحالي: إنهم لا يرون ما تفتحه العولمة من الآفاق، وما يولّده الإجراء التقني للعصر الالكتروني والمجتمع الإعلامي، من الإمكانات الهائلة لتغيير أنماط الثقافة وأبنية المجتمع أو علاقات السلطة

وخارطة الثروة. والذين يفعلون ذلك، أي لا يرون ما يحدث، بعين الإمكان، أو بلغة المفهوم، لا يحققون تقدماً ولا يصنعون واقعاً، بل يتراجعون من خط دفاع إلى خط دفاع آخر، وصولاً إلى العجز والإفلاس.

فالممكن الآن، على النحو المجدي والمثمر، ليس التمسك العصابي بالأفكار أو التعبد للأسماء والصفات، بل إعادة النظر في المفاهيم المتعلقة بالدولة والعائلة والنقابة والحزب، وسواها من الأطر المجتمعية، لإعادة ابتكارها وتشغيلها، بصورة تتيح استعادة مصداقيتها وممارسة فاعليتها أو راهنيتها، في ضوء الابتكارات التقنية والثورة المعلوماتية التي يتغير معها نظام الاجتماع المعاصر، بقدر ما تتغير الممارسات السياسية. من غير ذلك سوف تحترق الشعارات النضالية القديمة على أرض الواقع.

بورديو والمثقفون العرب

خلاصة القول إن الموقف النضالي الذي يجسد بورديو مثاله النموذجي مآله إما الوقوع في المفارقات، أو ممارسة التبسيط والاختزال في قراءة الواقع، أو التراجع إلى الوراء للدفاع عن أفكار وقوى ومؤسسات باتت تفتقر إلى المصداقية والفاعلية، فيما يتعلق بفهم العالم وتغييره أو المساهمة في صناعته. وهذه حصيلة الهوامات التحريرية والمثالات الخلقية، التي تستبد بالفكر، وتنتج المواقف الرامية إلى نفي ما يحدث من تطورات أو ينفتح من آفاق ومجالات.

وهذا شأن المعجبين بمواقف بورديو النضالية من المثقفين الذين ينصّبون أنفسهم حماة للهوية أو حراساً للدفاع عن الإسلام ضد المظلومية. هذا أيضاً شأن الذين استحوذت عليهم هجمات غارودي ضد الثقافة الغربية أو مقالات تشومسكي حول وحشية الغرب وغزواته البربرية. مع أن الغرب هو الذي ينتج الأفكار والمواقف التي تتيح لأهله تحليل الواقع وتشكيل وعي تساؤلي ضدي يتجسد في إقامتهم علاقة نقدية مع أفكارهم وهيمنتهم

وممارساتهم. والغرب أيضاً هو الذي يزودنا بأدوات نقده. ولكننا من فرط النرجسية والتهويمات الذاتية، لا نرى وسط الرؤية نفسها. ولذا، فنحن لا نفيد من الغرب من أجل تحليل أوضاعنا، وتفكيك آليات عجزنا، لأن ما يهمنا من نقد الغرب نفسه، بالدرجة الأولى، هو اتخاذ مواقف إيديولوجية نضالية، إما من أجل المباهاة بعظمة الذات وأحقيتها، أو من أجل إدانة الغير والتشهير به.

مثل هذه المواقف التي تصدر عن نرجسية ثقافية وعقائدية، تعمل على استمرار حالة الضعف والشلل والتراجع في العالم العربي والإسلامي، ذلك أن ما يحتاج إليه هذا العالم، ليس التعبير عن روح الثأر والانتقام، بالتهجم على الغرب، دفاعاً عن العروبة والإسلام. بل إنه يحتاج بالدرجة الأولى، إلى اجتراح المعجزات، لممارسة التوسع والغزو والانتشار على سبيل الخلق والإنتاج في مجال من المجالات الحيوية والهامة.

بكلام آخر: ما نحتاج إليه ليس دغدغة العواطف الدينية والقومية، ولا انتظار الأعجوبة أو انكشاف عجز الغير، لكي نثبت صحة نظرياتنا المتهافتة أو نتشبث بمواقفنا المتداعية أو ندافع عن ممارساتنا الفاضحة. بالعكس ما نحتاج إليه هو نقد الأدلوجات الإسلامية والقومية، فضلاً عن الأدلوجة الماركسية، لا بمعنى جلد الذات، أو بمعنى الإدانة والاستبعاد، بل بمعنى الكشف والتعرية، عبر المساءلة والفحص، أو الحفر والتفكيك، وعلى سبيل الصرف والتحويل، أو إعادة التركيب والتشكيل، لاستخراج إمكانيات جديدة تتيح الخروج من المآزق أو افتتاح آفاق جديدة للتفكير والعمل.

أما الذين يدافعون عن الإسلام والقومية والماركسية، بآليات فكرية عقيمة أو بتهويمات إيديولوجية، فاشلة، أو مدمرة، فإنهم يريدون للعرب والمسلمين أن يستمروا في ما هم عليه من الضعف والتمزق، بقدر ما يريدون للغرب أن يستمر في ما هو عليه من القدرة والتفوق، سواء كانوا يعرفون ذلك أو لا يعرفون.

إن نقد الهوية الوطنية أو الإسلامية، هو الذي يفتح المجال لتفجير رؤى أصلية وتفتيق أفكار خصبة، وهو الذي يتيح اجتراح أساليب فعالة أو إطلاق مبادرات خلاقة. والممارسة النقدية تحملنا على تجاوز الشعارات المستهلكة والثنائيات العقيمة، لطرح سؤالات خارقة ومنتجة تسلط الضوء على انتهاك ما ندعو إليه من مبادئ أو ما نحمله من شعارات:

لماذا يتحول المظلوم إلى ظالم؟ ولماذا يمارس طالب الحرية القهر والاستبداد؟ بسؤال أقرب إلى مفهومه: لماذا نحصد غير ما نزرع؟ أو: لماذا نتغير بخلاف ما نفكر فيه؟ ولماذا نصير إلى غير ما نسعى إليه؟ مثل هذه الأسئلة لا يفكر فيها حماة الهوية وحملة شعارات العدالة والحرية، أكانوا يساريين أم غير يساريين.

لا يعني ذلك التعميم المفضي إلى الاختزال والاستبعاد. ثمة مثقفون معنيون بالشأن العام من أصحاب المواقف النضالية يحاولون فهم ما يحدث، أو يتساءلون حول معنى أسمائهم وهوياتهم، أو على الأقل يسعون إلى إعادة بناء مواقفهم في ضوء التحولات الحاصلة.

فلا يمكن للمثقف أكان ماركسياً أم إسلامياً أم قومياً أن يفكر ويعمل بصورة فعالة ومنتجة، ما لم يخرج على إسلاميته أو ماركسيته أو قوميته، بعد انفضاح العقائد واحتراق المذاهب على أرض الواقع وفي أتون التجارب. وهذا شأن كل عقائدي منتج أو مبدع، في تعامله مع عقيدته أو مذهبه: إنه يعيد تشكيلها في ضوء ما يحدث بقدر ما يسهم في صناعة الحدث، سواء تعلق الأمر بالديانة أو العلمانية، بالعالمية أو العولمة.

من هنا فالأولوية الآن هي لمُساءلة الأسماء والهويات، أو العقائد والأدلوجات. فالسؤال المنتج هو الذي يُطرح على الذات والفكر. ومن لا يسأل نفسه ويعود على فكره، لن ينجح في مقاومة الغزو والنهب أو التسلط والتلاعب، بقدر ما لا يعرف معنى أقواله أو مبنى أفكاره، أو مآل ممارساته وتصرفاته.

2

بورديو والحملة على وسائل الاعلام(*)

ثمن المعرفة وضريبة السياسة

الجرم المعرفي

يحضر بيار بورديو دوماً في قلب المشهد الفرنسي، ويمارس نجوميته عبر وسائل الإعلام التي يهاجمها ويحذر من مخاطرها على المعرفة والفكر، على ما هو شأن خطابات متداولة ومتكاثرة، يحدثنا أصحابها عن إسهام التلفزيون، بشبكاته وبرامجه، في تعطيل الوعي وتسطيح الثقافة.

وكان عالم الاجتماع الكبير والمثقف الفرنسي البارز قد شنَّ، منذ ثلاث سنوات، حملة على التلفزيون بحجة أنه ليس وسيلة للاتصال والإشهار، بل أداة للحجب والهيمنة، على ما يقول أيضاً الكثيرون من المثقفين الذين يتعاملون مع الابتكارات التقنية كما لو أنها آلات شيطانية تنطوي بذاتها على الشر والخديعة.

واليوم يحمل بورديو على التلفزيون من زاوية جديدة: إنه يتهم الشاشات بأنها تفبرك كتاباً وعلماء وفلاسفة لا يستحقون عن جدارة، المواقع التي يحتلونها في مهنهم المعرفية، لأنهم لم يدفعوا «ثمن الدخول» إلى هذه المهن، وكما تقتضي قوانينها الداخلية، بل هم ينتهكون المعايير المعتمدة في

(*) نشر هذا النقد في جريدة «الحياة» 15/ 6/ 1999.

الحقول التي يشتغلون فيها، كالأدب والفلسفة وعلم الاجتماع أو الاقتصاد، بقدر ما يعتمدون على وسائل «وقوى خارجية»، كالإعلام والسوق والعلاقات التجارية. بهذا المعنى يعتبر بورديو أن وسائل الإعلام، وتحديداً القنوات التلفزيونية، تسهم في تكريس أسماء على غير مسمياتها، هم منتحلون لصفات ليست لهم، ولذا لا يتورع أن يطلق عليهم اسم «المتعاملين» تشبيهاً لهم بالكُتّاب الفرنسيين الذين تعاملوا مع الاحتلال النازي، كما جاء في كتيّبه عن التلفزيون.

* الموقع والموقف

ومعلوم أن لبورديو نظريته المبتكرة والمميزة، في تفسير المجتمع، مفادها أن الفضاء الاجتماعي يتشكل من جملة حقول تتصل فيما بينها بقدر ما تستقل عن بعضها البعض، كالاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة. والحقل الثقافي ينقسم بدوره إلى عدة حقول، كالحقل الأدبي أو الفني أو العلمي أو الفلسفي أو الديني.

ويتقوَّم «الحقل» من جملة عناصر متشابكة هي عبارة عن مواقع وسلطات، أو مواقف وخيارات، أو مصالح واستراتيجيات، أو رهانات واستثمارات.. وهذه العناصر تدخل في تركيب الحقل على نحو يجعل منه «بنيةً تفاضلية»، تعمل بحسب مبدأ أساسي يقوم على «توزيع أنماط السلطة وأنواع رأس المال» الفاعلة في الفضاء الاجتماعي والتي تتغير تشكيلاتها بحسب الظروف والأمكنة.

ورؤوس الأموال هي على نوعين كبيرين: رمزية كالمعتقدات والمنتوجات الثقافية والألقاب العلمية، ومادية كالأموال والموارد الطبيعية والسلع الاستهلاكية والمنتجات التقنية.. والسلطات هي كذلك على نوعين: «مادية» كما تتمثل في مؤسسات الدول كالشرطة والجيش والقضاء، و«رمزية» كما تتمثل في السلطات الثقافية من دينية وخلقية وأدبية. والأولى تمارس

العنف الفيزيائي بأجهزتها الأمنية، فيما الثانية تمارس العنف الرمزي بأجهزتها الأيديولوجية، الأمر الذي يجعلنا أمام نوعين من الشرطة: شرطة أمنية تقوم بحراسة الأجساد والممتلكات، وشرطة فكرية تقوم بحراسة القيم والمعتقدات.

بهذا المعنى كل حقل يشكل «مساحة من الإمكانيات» المتاحة أمام العاملين فيه، يعودون إليها ويهتدون بها أو يشتغلون عليها، فيما يتخذونه من خيارات أو ينجزونه من أعمال أو يوظفونه من رؤوس أموال. والمثال على ذلك، في الحقول الثقافية، المراجع والأسماء، أو المدارس والنظريات، أو المفاهيم والمشكلات. . .

من جهة ثانية كل حقل يشكل «ساحة صراع» على المواقع، يتواجه فيها المحترفون للإنتاج، أي الفاعلون واللاعبون، إما لإدامة «اللعبة» أو للانقلاب عليها، إما للحفاظ على «علاقات القوة» السائدة أو لتغييرها، كما تجري مثلاً المنافسات على الساحة الثقافية بين القدامى والجُدد، أو بين التقليديين والحداثيين، والأحرى القول بين المهيمنين على الحقل والطامحين إلى اكتساب مواقع جديدة، من خلال إنتاج مواقف مغايرة أو إحداث تجديدات مبتكرة في الأساليب والأشكال أو في الأغراض والموضوعات أو في الأحكام والمقولات. وإذا كان أسلوب الكتابة أو شكل الرواية أو منطوق الحكم الشرعي أو تأويل النص المقدس، هي أمثلة على «المواقف» التي ينتجها المؤلفون داخل حقول الثقافة، فإن المدارس والمجلات ومراكز البحث والحوزات أو الأبرشيات، هي مثالات على «المواقع» التي يحتلها داخل حقل من الحقول، الأدباء والكتاب أو العلماء والفقهاء ورجالات اللاهوت.

وهكذا فالموقع والموقف ونظام الإمكانيات وقواعد اللعبة وساحة الصراع ونمط السلطة وتشكيلة رأس المال واستثمار الرهانات، هي المفردات التي يمكن أن يُفهم من خلالها الحقل المجتمعي على العموم. وإذا كان هذا شأن الحقل من حيث آليات اشتغاله وقوانينه العامة، فلكل حقل قوانينه

الجزئية وقواعده الخاصة في اللعب، تماماً كما أن لكل حقل رهاناته الذاتية المرتبطة برؤوس أمواله ومصالحه النوعية. ومن الأمثلة التي يذكرها بورديو على ذلك، أنه لا يمكن للفيلسوف أن يدخل في رهان مع عالم الجغرافيا، نظراً للتباين بين نوعية الاستثمار في الحقلين، إذ في الحقل الفلسفي يتعلق الأمر بعالم الأفكار وأدوات الفهم، أما في الحقل الجغرافي فالرهان يتعلق بإنتاج معارف حول الكرة الأرضية. من الأمثلة التي يوردها أيضاً فشل بيار كاردان في نقل رأسمال سبق أن استخدم في مجال الخياطة الرفيعة إلى مجال الثقافة الرفيعة، نظراً للتباين بين نوعي رأس المال في الحالتين: الأزياء في الحالة الأولى، والنصوص في الحالة الثانية.

* المعرفة والاعتراف

من هنا على الداخل في حقل معين أن يدفع ضريبة الدخول حتى يُقبل من جانب الفاعلين واللاعبين، وحتى يتمكن من الانخراط في اللعبة والنجاح في العمل والاستثمار، باستخدام رأس المال النوعي المتاح، إما بحسب القوانين السائدة، أو بالتوجه نحو الإمكانيات الراسخة والمضمونة، أو بابتداع إمكانيات جديدة، تتغير معها تشكيلة الأسعار السائدة للسلع المتداولة داخل الحقل.

والضريبة ذات وجهين: الاعتراف والمعرفة: الاعتراف بقوانين الحقل والحفاظ على مصالحه، كادعاء الشاعر أن مطلبه الوصول إلى الشعر الخالص من كل شوب، أو زعم الفيلسوف بأن مبتغاه صياغة المفاهيم المحضة أو الاستجابة للغاية القصوى للعقل. والفاعل الذي يحترم القواعد الذاتية للحقل ويدافع عن مصالحه العامة، يحقق «فائدة إضافية»، إذ بذلك يرى إلى نفسه كما يرى إليه الآخرون، مجرداً عن المنفعة الذاتية لمصلحة الحقل النوعية.

أما المعرفة فهي الإحاطة بكل ما يصنع تاريخ الحقل من المشكلات والصراعات ونظام الإمكانيات، فضلاً عن المعرفة العملية بمبادىء اللعبة

وكيفية اشتغالها. مثال ذلك أن المشكلة المشروعة في الحقل الفلسفي هي المشكلة التي يتعرف عليها أو يعترف بها الفلاسفة من حيث صلتها بتاريخ الحقل ورهاناته. والفيلسوف هو الذي يعرف جيداً ما ينبغي أن يعرفه من تاريخ الفلسفة حتى يعرف كيف يتصرف جيداً في الحقل الفلسفي. من غير ذلك، أي من غير الاعتراف والمعرفة، يبقى الداخل إلى الحقل مجرد هاوٍ أو متطفل، أو مجرد لاعب ساذج، بمعنى أنه يبقى غير معترف به من جانب أهل الحقل.

ولذا، فالعامل في حقل من الحقول لا يمكنه انتزاع المشروعية والانخراط في العمل والإنتاج بشكل فعال، إذا لم يكن مزوداً بما يسميه بورديو «العرف»، وهو منظومة الاستعدادت التي يكتسبها الفاعل في الحقل، والذي هو رأسماله الخاص من المعتقدات والخبرات والمهارات التي تمكنه من اللعب عن طريق توليد الاستراتيجيات الموجَّهة أو اتخاذ المواقف المتميزة أو استثمار الرهانات النوعية. وهكذا ينبغي للفاعل أن يكون على معرفة بأعراف الحقل حتى يعترف به[1]. مما يعني أن نسبة العُرف إلى الحقل هي كنسبة «الموقف» إلى «الموقع»، بمعنى أنه إذا كان الحقل هو بنية للمواقع أو خارطة للقوى والسلطات، فإن العرف هو لعبة الفروق ومبدأ التمايزات ومجال الاختيار بين الممكنات. إنه أشبه بالعلامة الفارقة التي تتشكل منها هوية الفاعل في حقل اختصاصه ومجال تأثيره.

وهكذا فالعُرف هو مبدأ مولد للأذواق والأساليب والممارسات والخيرات، بقدر ما هو مبدأ للرؤية والتقسيم أو للتصنيف والتقييم. ولذا فهو يشكل وجهة النظر الخاصة، المميَّزة والمميِّزة، التي يُعاد بواسطتها إنتاج الخصائص الداخلية والعلائقية للحقل، بتحويل الموقع السلطوي التفاضلي إلى فرق تفاضلي، أي إلى موقف مميز ينفرد به اللاعب عن سواه، بقدر ما يستخدم مبادىء الرؤية والمفاضلة بطريقة جديدة ومختلفة. مثال ذلك

(1) ولهذا لم أجد أفضل من كلمة «العُرف» لترجمة المصطلح الأجنبي (habitus).

الأساليب التي يتميز أو يتفاضل بها الكتاب بعضهم عن بعض. أو ما يفترق ويتفاضل به العمال وأرباب العمل في آرائهم السياسية وفي طرائقهم في اللعب والأكل والتسلية..

بذلك يصبح الفضاء الاجتماعي عبارة عن علاقة جدلية ومتحركة بين نوعين من البنى: القوانين الموضوعية للحقل والإنشاءات الذاتية للفاعلين، النظام الداخلي للأعمال والشروط المجتمعية للإنتاج، نظام المواقع المتفاضلة ومنظومة المواقف المتميزة، المقتضيات المحايثة للحقول والاستراتيجيات التوليدية للاعبين المزودين بأعرافهم ورؤوس أموالهم.

هذا ما جعل بورديو يلخص فهمه للحقل بتأكيده على القول بأن الحقيقة هي «محل صراع ورهان»، في الحقل المجتمعي على العموم، وأنها مجال «ازدواج» والتباس في الحقل العلمي على الخصوص.

* المهنة والفضيلة

بعد هذا العرض لنظرية بورديو، أصبح بالإمكان قراءتها قراءة نقدية، لا لنفيها من خارجها، بل لتأولها واستثمارها أو تجاوزها، على مستويين: الأول هو بنية الحقل السلطوية والمجتمعية؛ والثاني هو بنيته المعرفية والمهنية.

والسؤال: ماذا تعني، في قطاع الإنتاج العلمي، مقولات مثل حقل الرهان وساحة الصراع وتشكيلة الأسعار، فضلاً عن مقولة ازدواج الحقيقة أو الفائدة الإضافية؟

إنها تعني أن الحقل هو شبكة من علاقات المعرفة والثروة والقوة. من هنا فإن الصراعات والمناظرات داخل حقول العلم ليست خالصة لوجه الحقيقة، وإنما هي نشاطات معرفية يلابسها طلب المنفعة والثروة أو حب الشهرة وممارسة النجومية. لا شك أن المحترف للإنتاج في دائرة اختصاصه، إنما يفيد من أخطاء غيره وإخفاقاته، فيما هو يخوض معه من سجال عقلاني

أو حوار معرفي؛ ولكن اللاعب في الحقل يخشى أيضاً، وخاصة، نجاح غيره وصعوده، مما يجعله يحمل عليه ويعمل على إزاحته، فيما وراء المداولات المعرفية والحوارات العقلانية.

ومعنى المعنى أن لا معرفة بريئة، مما يجعل الحقل المعرفي موضع التباس واشتباه، فيما يدّعيه أهله من حب الحقيقة والتعلق بالفضيلة العلمية. وإذا كان العلماء والفلاسفة والنقاد وسواهم من أهل الاختصاص في القطاع المعرفي، إنما تقوم جهودهم على معرفة الحقيقة، فتلك مهنتهم، وليست فضيلتهم أو شيمتهم. وحده ذلك يجعلنا نفهم ما يجري على الساحات الثقافية من حروب الإقصاء والإلغاء من أجل ترويج المنتجات ونشر الصور والأسماء. وإلا كيف نفسر أن لا يرى هذا الشاعر الكبير سواه على ساحة الشعر، أو أن لا يرى هذا الكاتب أو ذاك المفكر أية قيمه في أعمال سواه، أو أن تدور معارك بين أهل الفن بسبب الأولوية على إدراج الأسماء، في لوائح الإعلان. إن الأمثلة كثيرة وصارخة، وكلها تشهد على أن مجتمع العلماء والأدباء ليس ملكوتاً للعقل أو مملكة للفضيلة، وإنما هو كسائر العوالم الاجتماعية، يولد الامتيازات ويستخدم العنف في شكل من أشكاله.

هذا هو منطق الاجتماع، سواء تعلق الأمر بقطاعات الإنتاج أم بحقول الثقافة: كل منتج محترف يجد نفسه مَسُوقاً إلى الصراع حول المواقع والمكاسب. وكل لاعب فاعل ينبغي أن يعترف ويعرف، كي يُعْتَرَف به ويحسن أن يلعب اللعبة، تماماً كما تجري الأمور في مجالات وممارسات اجتماعية مهمشة أو مرذولة أو شعبية، أي على ما تدور الصراعات في عالم الشُطّار والفُتوات والمافيات. على هذا المستوى الصراعي، يمكن القول بأن العلاقة بين الشاعر والشاعر أو بين العالم والعالم أو بين الفيلسوف والفيلسوف، هي كالعلاقة بين الملاكم والملاكم أو بين رجل المافيا وندّه.

بالطبع تختلف وتتفاوت، بين مجال وآخر، رؤوسُ الأموال والوسائل المستخدمة. ولكن ما من حقل أو قطاع يخلو من معرفة أو ثروة أو قوة. وإذا

كان رأس المال المعرفي هو الأعلى في ميادين الثقافة، ففي قطاعات الإنتاج المادي ثمة معرفة، إذ لا يمكن للفاعل أو اللاعب أن يعمل أو يحضر من غير أن يعرف، خاصة اليوم في عصر المعلومة. من هنا مصطلح «عمال المعرفة» الذي يزعزع الثنائية القديمة التي تقسم العمل إلى يدوي وفكري. حتى في ميدان الملاكمة وعالم المافيات ثمة شكل من أشكال المعرفة لا غنى عنه للانخراط في اللعبة وممارسة الفاعلية على مسرح السلطة. وإذا كان رجل المافيا يستخدم العنف المادي، فإن أهل الثقافة يستخدمون العنف الرمزي، كما يتجسد في حروبهم الكلامية ومعاركهم الفكرية، حيث نجد المتنافسين في صراعاتهم على النفوذ والمواقع أو على الثروة والشهرة، يستخدمون مصطلحات الملاكمة والمبارزة، ويتصرفون بعقلية الضربة القاضية. ولعل هذا ما يفعله بورديو باتهامه بعض الكتاب والمفكرين بارتكاب جرائم بحق المعرفة، إذ يشبههم بالذين تعاملوا مع النظام النازي الذي اجتاحت جيوشه فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية. إن تهمته غير بريئة، بقدر ما يلتبس دفاعه عن المشروعية العلمية والمصداقية المهنية لحقول المعرفة، بدفاعه عن سلطته الأكاديمية وموقعه الفكري. وذلك هو منطق الصراع، سواء تعلق الأمر بمواقع سياسية أم بسلطات أكاديمية، بميادين علمية أم بساحات مافيوية.

* التواضع العلمي واللاعب المعرفي

لا يعني ذلك بالطبع القول بنوع من اللاأدرية، أو بتحويل الحقول في قطاع الثقافة إلى مجرد «أدلوجات مهنية» لتحصيل المنافع المادية والرمزية من الأموال وسعة الانتشار. فالحقل يفقد مصداقيته في نظر الحقول الأخرى، بل في فضاء المجتمع عامة، عندما تتضاءل قدرة أهله على الإنتاج والإبداع في مجال اختصاصه، تماماً كما يفقد المحترف في الحقل مصداقيته في نظر زملائه عندما يغلّب في جهوده طلب المنصب والمنفعة على القيم المعرفية أو الجمالية.

بيد أن المسألة ليست مسألة تعارض بين معرفة وسلطة، أو مسألة

ازدواج بين القيم المثالية والمكاسب المادية، أي ليست مسألة رغبة في الحصول على الاعتراف والمشروعية المعرفية يجري تصعيدها إلى مصلحة في المعرفة، عبر الجدل العقلاني والحجاج العلمي، وإنما الأمر يحتاج إلى إعادة صياغة الثنائيات التي يستخدمها أهل العلم والفكر في التصنيف والتقييم، بحيث تفهم المعرفة من حيث علاقتها بالسلطة، والفضيلة من حيث علاقتها بالمنفعة، والقيمة من حيث علاقتها بالتمايز والامتياز. بهذا المعنى يمكن القول: كل معرفة تنتج سلطة، وكل معنى ينسج علاقة قوة، وكل قيمة تولد التفاضل والتراتب، وكل تنوير هو شكل من أشكال الاستيلاء... باختصار كل رغبة لها آلياتها السلطوية، أكانت رغبة في المعرفة والحرية أم رغبة في السلطة والثروة. ولذا فإن الرغبة في «الاعتراف»، لدى اللاعب المعرفي، لا تذوب لصالح «المعرفة»، بل تلابس المعرفة على الدوام.

وذلك يحمل أهل القطاع الثقافي على التواضع العلمي. أولاً على المستوى المجتمعي العام، بحيث يتخلون عن احتكار حق الدفاع عن الحقوق والقيم العامة، على ما جرت عادة المثقفين من الدعاة والمناضلين الذين يدّعون معرفة الحقيقة أو تجسيد المثل في كل شأن ومضمار، في السياسة والاقتصاد، كما في الاجتماع والتنمية. فلا أحد أولى من سواه بالدفاع عن الحقيقة ما دامت محل صراع ومثار التباس أو ازدواج.

ومعنى الالتباس أن فهم الحقيقة يتجاوز التعريفات الأصولية والمعيارية أو الماورائية والمتعالية، نحو مقاربات تنفتح على معاني الخلق والفتح والحدث والصناعة، بحيث تصبح الحقيقة ما نملكه من القوى والجاهزيات أو ما ننشئه من المؤسسات والسلطات أو ما نخلقه من المجالات والفضاءات أو ما نحدثه من المفاعيل والآثار.

وهذا شأن بورديو فيما يعرفه من أمر الممارسة الاجتماعية: إن عمله ليس مجرد تجسيد للمصلحة في المعرفة من خلال المواجهة العقلانية بين وجهات النظرالمختلفة، ولكنه بصوغه للمفاهيم، ينتج وقائع معرفية تخلق

مجالها التداولي بقدر ما تحدث مفاعيلها على الساحة الفكرية. بهذا المعنى تصبح الحقيقة عبارة عن تصنيع للواقع، بقدر ما تصبح الشرعية المعرفية جزءاً من مشروع للوجود، أي لا تعود قبضاً على الحقيقة بل تجربة يشتبك فيها المنطق والذوق والرغبة والمنفعة والسلطة.

وإذا كان هذا شأن التواضع فيما يتصل بالعلاقة بين أهل القطاع العلمي والقطاعات الأخرى، فالتواضع على مستوى الحقل يعني التخلي عن ممارسة الوصاية على الحقيقة داخله. فما دام هناك اعتبارات غير معرفية تدخل في تعريف حقول المعرفة، فلا يحق لأحد أن يمارس وكالته المعرفية على حقل من الحقول. وإنما الأمر يدعو إلى إعادة تعريف الحقل بفتحه على الحقول الأخرى. وإذا كان لكل حقل مصالحه الخاصة ورهاناته النوعية، فالحقول تتغذى من بعضها البعض، ويستعير الواحد من الآخر نماذجه في الشرح والتفسير. صحيح مثلاً أن رهان الفيلسوف ليس هو رهان عالم الجغرافيا، بيد أن تجربة فيلسوف مبدع كجيل دولوز تشهد على أن انفتاح الفلسفة على الجغرافيا، أو بمعنى أدق، التعامل معها على نحو جغرافي، قد أدى إلى تجديد اللغة الفلسفية وإلى إعادة تعريف الفيلسوف ذاته، بوصفه «رحالة» مهمته استيطان أراض جديدة من أجل زرع المفاهيم واستنباتها.

* السبات المدرسي

تلك هي فضيلة أهل المجتمع العلمي: ممارسة الفكر النقدي بعقل مفتوح، وليس حب الحقيقة أو إنتاج المعرفة. وبورديو يشهد بنفسه على نفسه. فهو فيما ينتجه من معارف، يزيد من شهرته ويوسع رأسماله الرمزي المولّد لسلطته وامتيازاته. وتلك هي مهنته. أما فضيلته العلمية، فهي ممارسة النقد. وذلك يدخلنا إلى الجانب الآخر من القراءة النقدية لنظريته في الحقل ودفاعه عن المشروعية العلمية، وأعني بذلك نقده للعقل العلمي والأكاديمي، ومن حيث بنيته المعرفية بالذات. والحال يتهم بورديو الفلاسفة وعلماء الاجتماع، وكل الذين تقوم مهنتهم على الاشتغال بفهم العالم وتعقله أو

عقلنته، بأنهم أكثر الناس «عرضةً للجهل به»، من جراء ما يسميه بورديو «الدغما المعرفية» وهي تتمثل في كون أهل الفكر «لا يفكرون في مسبقات تفكيرهم»، بمعنى أنهم يغفلون عن الشروط الاجتماعية التي تجعل تفكيرهم المدرسي أمراً ممكناً، أو ينسون الاستعدادات اللاشعورية المولدة لأطروحاتهم اللاشعورية.

وتلك هي «الوضعية المعرفية» للإنسان المدرسي: الانسحاب من العالم من أجل معرفته، وضع عالم الحياة بين قوسين، تحييد المصالح والرهانات العملية، ادعاء التجرد من كل غاية، خلع الطابع الكلي على التجارب الشخصية، النظر إلى الأشياء والأشخاص على شاكلة العالِم وصورته، وكلها مسبقات تعمل على «تدمير» موضوع البحث لصالح مشكلات مصطنعة، بقدر تجعل العلماء والمفكرين خصوصاً في مادة العلوم الإنسانية، يغرقون في أوهامهم النظرية، التي يحاول بورديو تعريتها على سبيل اليقظة من «السبات المدرسي».

ماذا يعني مثل هذا النقد لوجهة النظر المدرسية؟ لا يعني بالطبع القول بعدم جدوى الاختصاص، كما لا يعني الفلتان المعرفي الذي يتيح لأي كان أن يقول ما يشاء في أي موضوع كان، إذ لا علم من غير اختصاص، ولا حقل من غير قواعد أو ضوابط. وإنما القصد هو إعادة تعريف الحقل العلمي بصورة تحرره من النظرة المغلقة والعقلية المدرسية أو من المعيارية الصارمة والنخبوية الثقافية، وذلك بفتحه على سائر الحقول من جهة، وعلى الواقع اليومي والوجود المعاش من جهة أخرى. فالتجارب تشهد على أن الانغلاق ضمن دائرة الاختصاص يؤدي إلى الجمود والتحجر بقدر ما ينتج الغفلة والجهل أو الوهم والاختزال.

ولذا فإن التجديد يقوم تحديداً على الانفتاح على المجالات والممارسات التي يستبعدها أهل الاختصاص، كما تشهد تجربة ميشال فوكو الذي تجدد معه الفكر الفلسفي باقتحام مناطق كان يرذلها العقل الفلسفي

والأصولي، كالسجن والعيادة والجنس والجنون. ومن الشواهد على ذلك أيضاً أن نظرية ماندل مكتشف قوانين الوراثة ظلت ثلاثين عاماً في الأدراج، لأن علماء الحياة يومئذ لم يكونوا مهيأين لقبولها بقناعاتهم العلمية الراسخة ومعاييرهم المعرفية السائدة.

وثمة شاهد حيّ يمكن إيراده وهو أن رواية الكاتبة الجزائرية أحلام مستغانمي، «ذاكرة الجسد»، قد لاقت صدى طيباً وواسعاً لدى الأدباء وعامة القراء، في حين هاجمها المختصون من النقاد، مع أنه في الكتابة غير المختصة، كما هو شأن الرواية التي تتوجه إلى العموم، ليس رأي الناقد المختص أهم من رأي القارىء غير المختص. لربما كان العكس هو الصحيح، أعني أن رأي القارىء العادي هو أولى بكثير من رأي النقاد الذين يحاولون أن يسقطوا على الإبداعات الجديدة معاييرهم القديمة، في حين أن الناقد المبدع، هو الذي يعيد النظر في معاييره النقدية، في ضوء ما يحدث على ساحة الأدب من المستجدات والتحولات.

هذا هو معنى النقد الذي يوجهه بورديو إلى وجهة النظر المدرسية، إذا أردنا أن نعرف معنى ما ننتقده: الخروج من المعاقل الأكاديمية وكسر السياجات النظرية الدغمائية لدى أهل الاختصاص، أو خرق المعايير المفروضة والأصول المتبعة من جانب المتحكمّين بفروع العلم وحقول المعرفة.

* الضريبة النضالية

بيد أن بورديو الذي ينتقد العقل الأكاديمي، والذي يدعو إلى اليقظة من السُبات المدرسي، يتناسى الآن موقفه النقدي، نظراً لانخراطه في الهَجْمة على التلفزيون ووسائل الأعلام. وهذا ما أوقعه في التخبط بين المواقف:

ففي كتابه «مهنة عالم الاجتماع»، وتمشياً مع نصيحة ماكس ڤيبر، كان بورديو قد حذّر علماء الاجتماع من أن يتحولوا إلى «أنبياء» ودعاة، في حين نراه اليوم يمارس هذه المهمة بامتياز، من خلال قيادته لحركة سياسية جديدة

تحت اسم «يسار اليسار». وكان قد أمضى الشطر الأكير من حياته الأكاديمية يعمل على تفكيك البنية المؤسسية للسلطات المتمثلة في العائلة والكنيسة والنقابة والحزب والدولة، لفضح ما تمارسه من العنف والاستغلال أو الحجب والنفاق أو القولبة والتدمير، في حين نراه اليوم يدافع عنها بوصفها أطراً للتضامن المجتمعي ينبغي الحفاظ عليها في مواجهة الليبرالية الجديدة.

واليوم أيضاً نراه يتباكى على الاختصاص ويخشى على حقول المعرفة من غير المختصين، الذين يسميهم المتعاملين أو مجرمي المعرفة، في حين كان من قبل قد ثار على العقل المدرسي واتهم أصحابه من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والإنسان، بأنهم يرتكبون «أفدح الأخطاء» بحق المعرفة، بسبب عزلتهم ونخبويتهم الثقافية ونزعتهم الآلية في التفكير، الأمر الذي يجعلهم يرون من وراء حِجاب إلى الفاعلين الاجتماعيين الذين هم موضوع دراستهم، أو يدفعهم إلى أن يفرضوا بصورة مسبقة النماذج المعرفية التي يراد بناؤها لفهم الممارسة الاجتماعية، بما يشبه المصادرة على المطلوب، أو كمن يضع الحصان قبل العربة.

هذا هو الأساس في موقف بورديو من التلفزيون: لقد حاول أن يرى إليه من وجهة نظره الأكاديمية، فلم يجد فيه سوى آلة للهيمنة والتسلط، لأنه لم يتح له ممارسة سلطته الأكاديمية التي اعتاد على ممارستها أمام طلابه، فكان موضع هجومه العنيف، وذلك هو الثمن عند من يلبس لبوس النبوة والرسالة، أو يشتغل بعقلية المناضل والداعية: العودة عن المواقف، الوقوع في المآزق، الغرق في الأوهام والأساطير التي يعمل العلماء على كشفها وتعريتها بتفكيك العقليات المغلقة وفضح المسبقات الدغمائية.

إنه السبات الذي ينتقده بورديو، فيما هو يقع فيه. وتلك هي الضريبة المعاكسة التي يدفعها ثمناً لانخراطه في التيارات السياسية من أجل محاربة الليبرالية الجديدة والأسواق المالية والوسائط الإعلامية: لعب دور الشرطي العقائدي من جهة، وممارسة طفولة يسارية جديدة من جهة أخرى.

ولا عجب في أن يكون المآل كذلك: فمنطق النضال هو غير منطق المعرفة. الأول هو تطلع إلى ما ينبغي أن يكون، ولذا تسود فيه اللغة الخلقية والعقلية الطوباوية. أما الثاني فإنه نظر في ما يحدث أو تحليل لما يقع، ولذا تسود فيه إرادة المعرفة ولغة المفاهيم. بكلام آخر: منطق النضال يصادر إرادة الفهم، بقدر ما ينفي الحدث أو يتعامى عن الواقع. في حين أن منطق المعرفة رهانهُ أن يبيّن كيف تحدث الأشياء وتتشكل الهويات، أو كيف تنبني الممارسات والسلطات، أو كيف تبتكر الحلول والإمكانيات.

ومع ذلك لا أقول بأن ليس لبيار بورديو أن يهتم بالسياسة والمناضلة. ولكن لكل حقل مقتضياته ورهاناته كما يقول هو نفسه. ورهانات النضال السياسي والاجتماعي تختلف عن رهانات الإنتاج العلمي والمعرفي، حتى لو كان الأمر يتعلق بالسياسة والمجتمع. فعالم الاجتماع يسهم في تغيير الواقع الاجتماعي ليس بنضالاته الميدانية، بل بما ينتجه أو يبتكره من المقولات والأدوات المفهومية التي يتغير معها وعي الفاعلين الاجتماعيين بواقعهم وروابطهم المجتمعية. في حين أن السياسي يسهم في تغيير الواقع بما يجترحه من النُظم والأساليب والإجراءات لحل المشكلات العملية التي يسفر عنها الحراك الاجتماعي.

وبالطبع لا يعني التمييز بين المهمتين الفصل التام بين الفكر والسياسة، خصوصاً وأننا ندخل في مرحلة يشترك فيها المفكرون والسياسيون في التفكير والعمل، على ما يلاحظ بعض الساسة. وإنما المعنى أن يحتفظ كل قطاع باستقلاليته وأن يعمل كل حقل بميزته، بحيث تقوم بين الفاعل المعرفي والفاعل السياسي علاقة منتجة، في سياق سيرورة تحويلية، يتغير معها الواقع على صعيد الصيغ العقلانية والأجهزة المفهومية، بقدر ما يتغير على صعيد المواقف السياسية والإجراءات العملية.

من هنا فإن تحول عالم الاجتماع من حقل المعرفة إلى ميدان السياسة له ثمنه، بمعنى أنه يتم على حساب المعرفة. ذلك أنه إذا كنا نعتقد بأن

مزاولة مهنة المعرفة لا يمكن أن تكون من غير ثمن ينبغي دفعه، هو تحصيل معرفة بتاريخ حقل الاختصاص وقوانينه واستثمار ناجح لإمكانياته المعرفية، فإن الانخراط في النضال يهدر الحقوق المعرفية التي نطالب بدفع رسومها أو أثمانها، تحصيلاً واختصاصاً، بقدر ما نرى إلى الواقع بعين الطوبى والمثال أو بعقلية السحرة والكهنة. بذلك ما نحافظ عليه من جانب نخسره من جانب آخر، بقدر ما ننتقل من كوننا علماء مفكرين إلى كوننا مناضلين سياسيين، أي بقدر ما ننتقل من موقف المدافع عن حق الاختصاص إلى دور المثقف المدافع عن قيم العدالة والمساواة الاجتماعية، وفقاً لنماذج مثالية أول من ينتهكها المثقفون في مجتمعهم العلمي وفي علاقاتهم بعضهم مع بعض.

والموقفان وجهان لعملة واحدة، من حيث قيامهما على النفي والاستبعاد، أو على التبسيط والاختزال. إذ الثاني يضحي بالعلم على مذبح السياسة، بقدر ما يحول العالم إلى مناضل شعبوي وقائد جماهيري، فيما الأول يقضي على المعرفة باسم الحفاظ عليها، بقدر ما يحول العالم إلى شرطي لحراسة حقل معرفته بصورة أصولية أرثوذكسية.

* نهاية العقل الأكاديمي

هل يمكن الخروج من المأزق، بحيث يجري تجاوز الاستبعاد المتبادل بين دوائر الاختصاص ومناشط الحياة؟ ليجرب أحدنا ممارسة النقد المتبادل الذي يؤدي إلى تغذية حقول المعرفة وإعادة بناء مجالات الاختصاص، سواء من خلال فتحها بعضها على بعض، أو من خلال فتحها على الممارسات الاجتماعية، بحيث تشتق إمكانية جديدة تتيح التفاعل الخلاّق بين المعطى العلمي والممارسة الميدانية، بين اللغة المفهومية والإمكانية التواصلية، أي بين العقل الأكاديمي والعقل اليومي، فضلاً عن العقل الميديائي والمجال التلفزيوني.

مثل هذا المنظور النقدي في التعامل مع المهنة المعرفية، لا يترك

المجال لغير المختصين أن ينوبوا مناب أهل الاختصاص، ولا يدع هؤلاء ينقلبون، رأساً على عَقِب، من حُرّاس للأصولية الأكاديمية إلى مناضلين اجتماعيين، يمارسون نخبويتهم بصورة مُقَنَّعة، بقدر ما يمارسون سلطتهم المعرفية بصورة خفية.

إن النقد يرمي إلى فتح مجالات وآفاق للتداول بقدر ما يسهم في تشكيل أنظمة للوصل والفصل بين قطاعات المجتمع وحقوله، بحيث لا يتمترس الواحد في حقل أو قطاع، لكي ينفي ما عداه، أو لكي ينتقل بين المواقف المتعارضة بنوع من التخبط أو التراجع. فمراعاة الاختصاص لا تعني أن يتشكل مجتمع العلماء على حساب العالم المعاش، ولا تعني في الوقت نفسه التعامل مع الكتاب والمؤلفين الذين يحضرون عبر الشاشة، بعقلية المحقق في الأعمال الجرمية. فلم يعد ممكناً ولا مجدياً للمتخصص في فروع المعرفة أن يمارس إبداعه وفاعليته، من غير انفتاح على وسائط الإعلام التي تكتب الآن نهاية العقل الأكاديمي.

إن الزمن المتسارع الذي نحيا فيه، زمن الإنسان العددي، يهمل ولا يمهل، إذ هو لا يتركنا ننتظر جيلاً أو سنوات، حتى تنتقل الفكرة أو النظرية إلى القراء عبر شروحات الأساتذة ومصافي الجامعة. فالأَولى بأهل الاختصاص أن يقدّموا بأنفسهم نتاجاتهم الفكرية، بابتكار الطرق والاساليب التي توسّع مجال التداول والانتشار أمام المقولات والنظريات، من غير أن يتم ذلك على حساب المتطلبات العليمة واللغة والمفهومية.

وهكذا لكل عصر مفاتيحه وفتوحاته. والفضاء الميديائي يسهم اليوم في صناعة الحقيقة، سواء في حقول العلم والمعرفة، أو في مجال القضاء والسياسة. ومعنى ذلك أن قوى وظاهرات وعمليات كالعَوْلَمة والأَغْلَمَة والحَوْسَبَة تسهم في تشكيل نمط الوجود وأسلوب العيش، وليس لأيّ أو لشيء أن يتجاهلها أو لا يمر بها، إلا إذا وُجِد على النحو الأقل فاعلية والأقل حضوراً.

ولكن بورديو يقف، في موقفه هذا، ضد لغة العصر ومنطقه، سواء من حيث مواقفه النضالية أو من حيث دفاعه عن المشروعية المعرفية، وذلك تمسكاً بمواقف وقناعات لا تنتج سوى العجز والتخبط أو التراجع. ذلك أن مواجهة الليبرالية الجديدة لا تكون بممارسة طفولة يسارية جديدة، كما أن اقتحام غير المختصين لمجالات الاختصاص، لا يدفعنا إلى تنصيب أنفسنا أوصياء على الحقيقة أو شرطة للمعرفة. وإنما يقتضي منا أن نعترف بما يستجد من الوقائع ويتشكل من الإمكانات، لكي نعرف كيف تلعب اللعبة.

حلاصة القول: لا يعترف بورديو بما يقع، بقدر ما يتجه بمعرفته نحو ما لا يمكن أن يقع. وتلك مشكلته: إنه لا يرى إلا ما يؤمن به من التهويمات حول العدالة والحرية والمساواة، وسواها من العناوين التي تحتاج إلى إعادة ابتكار، في ضوء ما يشهده العالم من التحولات وما تولده الابتكارات التقنية من الفضاءات والمجالات.

المراجع

1 ـ بيار بورديو، عقول عملية، المصدر السابق.

2 ـ بيار بورديو، ما هو الحقل، ترجمة حسن أحجيج، مجلة «فكر ونقد»، العدد 9 أيار 1998.

3 ـ بيار بورديو، استحالة نقد التلفزيون على شاشته، مجلة «لوموند ديبلوماتيك»، عدد نيسان 1996.

4 ـ بيار بورديو، الليبرالية الجديدة، مجلة لوموند ديبلوماتيك»، عدد آذار 1998.

5 ـ بيار بورديو، على التلفزيون، مع ملحق حول امبرطورية الصحافة، ضمن سلسلة ذرائع الأفعال (Raisons d'Agir)، منشورات ليبر (LIBER)، من ص69 إلى ص78.

3

ريشار جاكمون(*) مدافعاً عن بورديو

كشف زيف المثقف الإعلامي(**)

نشر الكاتب اللبناني علي حرب مقالاً طويلاً في جريدة «الحياة» (15/ 6/ 1999) عما سماه «حملة بيار بورديو على أجهزة الإعلام»، قرأته باهتمام خاص يعود إلى اهتمامي القديم بكتابات بورديو والجديد بكتابات علي حرب، وكذلك اهتمامي، كمستعرب فرنسي متخصص في قضايا الأدب والثقافة العربية المعاصرة، بالنقاش القديم/ الجديد حول وضعية المثقف العربي، وهو النقاش الذي جدده أخيراً كتاب علي حرب «أوهام النخبة» الذي انتقد فيه نموذج المثقف «التنويري» أو «ضمير الأمة» حسب التعبيرات الشائعة في الساحة الثقافية المصرية.

ولعل قراء مقال علي حرب احتاروا مثلي فتساءلوا كما تساءلت: لماذا هجوم بورديو على أجهزة الإعلام في فرنسا، ولماذا هجوم علي حرب على بورديو، ولماذا الآن؟ ذلك أن المقال «يدور في فلك الأفكار» كما يقول الماركسيون، أي أنه لا يتضمن أي إشارة إلى سياقه العام والخاص، أي إلى

(*) باحث ومترجم فرنسي مقيم في القاهرة.

(**) نشر هذا الرد في جريدة «الحياة» في 28/ 6/ 1999. هذا وقد أجزت لنفسي ضمّه إلى نقدي وردي عليه، من أجل إغناء المناقشة، من دون الحصول على رخصة كاتبه، فعسى أن يسامحني على على هذا التجاوز.

موقف بورديو وموقعه في الحقل الأكاديمي الفرنسي والدولي وفي الحقل السياسي كذلك، أو لموقف علي حرب وموقعه في الحقل الأكاديمي/الثقافي/السياسي العربي، أو للعلاقة بين بورديو وعلي حرب أو للعلاقة بين الحقل الأكاديمي الثقافي/الفرنسي ومثيله العربي. وتعليقي هذا محاولة لإيضاح هذه السياقات المتداخلة اتمنى أن تجيب عن تلك التساؤلات أو عن بعضها على الأقل. وبما أنني تعودت في عملي العلمي على استخدام «عدّة» بورديو المفاهيمية الثرية للغاية ـ كما تبين من عرض علي حرب الموجز ـ فسأفعل الشيء نفسه في هذا التعليق.

فلنبدأ بعرض سريع لما لم يتضمنه مقال علي حرب عن الوضع الفرنسي ووضع بيار بورديو فيه. إن ما فعله بورديو في السنوات الأخيرة (منذ 1995 تحديداً) إنما هو إحياء للدور «التقليدي» الذي تبناه المثقفون الفرنسيون في أنبل تجلياتهم على مر هذا القرن، وتحديداً منذ بيان أميل زولا الشهير في قضية دريفوس (1898). ما فعله زولا عندما دافع عن دريفوس إنما كان إعلاءً للحقيقة والعدالة والحرية فوق أي اعتبار سياسي أو عقائدي. وإذا حللنا موقف زولا هذا بمفاهيم بورديو، يمكن القول إن زولا استثمر الرأسمال الرمزي الذي كان كونه في حقل تخصصه (الحقل الأدبي، الذي كان قد توصل حينئذٍ إلى درجة عالية من الاستقلالية) ليتدخل في الفضاء العام أو السياسي، فارضاً على هذا الفضاء القيم الأعلى لحقل تخصصه ـ قيم الحقيقة والحرية ـ بينما كان هذا الفضاء يميل إلى التخلي عن هذه القيم أو تجاهلها باسم مصالح الجماعة وقيمها (الوطن، الأمة، الطبقة...) أو الدولة التي تمارس السلطة الشرعية باسم هذه الجماعة.

إن موقف زولا في قضية دريفوس يجسد تجسيداً بليغاً موقف المثقف الحديث أو الحداثي، الذي أحياه في ما بعد كتاب أو فلاسفة أو جامعيون من أمثال سارتر في فرنسا أو رسل في انكلترا أو نعوم شومسكي في أميركا أو ادوارد سعيد بين أميركا وفلسطين والعالم العربي. وهذا الموقف هو الذي

يحييه الآن بورديو في فرنسا (وفي أوروبا عموماً) بتدخلاته في الفضاء العام/ السياسي مدافعاً عن حقوق العمال والعاطلين وغيرهم من ضحايا الليبرالية الجديدة أو ناقداً إنغلاق الفضاء السياسي في نمط أيديولوجي واحد ـ هو النمط الليبرالي الجديد ـ من طريق أجهزة أعلام تسلب من المواطن حقوقه، أو ناقداً كذلك استسلام غالبية زملائه المثقفين لما يسميه «سطوة الصحافة». ذلك أنه يرى أن الدور النقدي للمثقف الحديث لم ينشأ في سماء الأفكار وعلى يد بضعة أفراد عباقرة، وإنما كان نتاجاً لتطور تاريخي/إجتماعي طويل نشأت من خلاله «حقول» متخصصة (الحقل العلمي، الحقل الأدبي، الحقل الفني، الحقل الأكاديمي. . .) استطاعت أن تصل عبر الأجيال إلى درجة عالية من الاستقلالية التي كانت وما زالت تهددها القوى السائدة في المجتمع (القوى السياسية والاقتصادية).

وعندما يذهب بورديو اليوم إلى أن المنظومة الإعلامية الحديثة (التابعة إلى حد بعيد لهذه القوى السياسية والاقتصادية) صارت تمثل خطراً داهماً على هذه الاستقلالية، فلا يقف، كما يقول علي حرب، «ضد لغة العصر ومنطقه». لكنه يقدم تشخيصاً تشترك معه فيه غالبية محللي الحقل الإعلامي الحديث، أو على الأقل غالبية الذين لا يزالون متعلقين باستقلاليتهم تجاه هذا الحقل ولا يبهرهم ما يستجد فيه حتى يفقدهم قدراتهم النقدية والتحليلية.

إن نقد بورديو لما يسميه «سطوة الصحافة» لا يقوم على رفض لغة العصر بل على تحليل ظروف وآليات صناعتها. وعندما يقول، مثلاً، إن هذه الآليات تهدد استقلالية الحقول الثقافية (الحقل العلمي، الأدبي، الفني. . .) فالأمثلة كثيرة أمام عينيه، في فرنسا وخارجها، لمثقفين يستغلون نفوذهم الإعلامي ليهيمنوا على حقل تخصصهم ويشتركوا مع قوى الإعلام (وبالتالي مع القوى الاقتصادية والسياسية التي تتحكم في وسائل الإعلام) في فرض أولوياتها وإشكالياتها على هذه الحقول.

لا أرى في هذا أي نوع من «الطفولة اليسارية» أو «الشرطة العقائدية»

وإنما أرى فيه مثالاً نادراً (للأسف) للدور النقدي المطلوب من أي مثقف حر بالمعنى الذي حددته آنفاً. على العكس من ذلك، لا أرى كيف يتسنى لعلي حرب، الذي يبدو من عرضه لنظريات بورديو أنه تفهم جيداً فائدتها وفعاليتها العالية، أن يقول بكل بساطة أن «الفضاء الميديائي يسهم اليوم في صناعة الحقيقة سواء في حقول العلم والمعرفة أو في مجال القضاء والسياسة»، وأنه علينا «أن نعترف بما يستجد من الوقائع ويتشكل من الإمكانات لكي نعرف كيف تلعب اللعبة». فهل يقع «الفضاء الميديائي» خارج دائرة اختصاص علماء الاجتماع وخارج دائرة النقد؟ أنني اتشمم في كلام علي حرب النكهة الإستسلامية التي تتردد دائماً في الخطاب المحافظ في كل زمان وفي كل مكان، النبرة نفسها التي نسمعها اليوم عند المدافعين العمي عن «قوى السوق وآلياته».

لست أكتب هذا التعليق للدفاع عن بورديو دفاعاً أعمى، ولا لإنكار أن تحوله من حقل المعرفة إلى الفضاء العام/ السياسي يثير مشكلات حقيقية، هي المشكلات نفسها التي واجهها ويواجهها كل المثقفين الذين انخرطوا في الفضاء العام باسم قيم الحقيقة والحرية والعدالة، وأولى هذه المشكلات أنهم قد يخطئون، بالتالي عليهم أن يمارسوا النقد الذاتي وأن يخضعوا لنقد زملائهم وبقية مواطنيهم.

ومن هذا المنطلق فإن نقد بورديو جائز بل ضروري، ولكن، ليس بالطريقة التي اختارها علي حرب، الذي اكتفى بأن ينعته بالصفات التقليدية المستعملة في كل عمليات التفكير التي يمارسها المثقفون («شرطة عقائدية»، «أصولية أكاديمية»، «طفولة يسارية»، «نخبوية»، إلى آخر ما يتضمنه الجزء الثاني لمقاله من صفات مشابهة).

هذا موقف غالبية معارضي بورديو في الحقل «الثقافي ـ الإعلامي» الفرنسي، وهو شيء مفهوم بل متوقع داخل هذا الحقل. المدهش هو أن يتبناه من دون أي نقاش أو مراجعة مثقف عربي لبناني يكتب بالعربية ليروجه

في حقل ثقافي ذي إشكاليات ورهانات تختلف إلى حدّ كبير عن إشكاليات ورهانات الحقل الفرنسي، فلا عجب أن يؤدي هذا النقل المباشر إلى سوء تقدير وسوء فهم أشياء كثيرة. ولكن، ما أكثر حالات سوء التفاهم هذه التي نشاهدها بين مثقفي مراكز الحقل الثقافي العالمي وزملائهم في الحقول الثقافية الطرفية.

ربما تصور علي حرب، عندما قرأ عن تدخلات بورديو في النقاش العام في فرنسا، أنه أمام أحد هؤلاء المثقفين «التنويريين» ممارسي الكهنوت العلماني الذين نقدهم في كتابه «أوهام النخبة»، فأقلقه أن يرى من حسبه «مثقفاً تنويرياً» فرنسياً يثبت، على عكس توقعه، أن هذا النموذج من المثقف لا يزال حياً وفعالاً في قلب مراكز الحقل الثقافي العالمي.

لذلك راح يفنده ويحاول إثبات أنه نوع من أنواع الديناصورات المحكوم عليها بالانقراض، في عصر ثورة الإعلام والعولمة. وربما كان من الأجدر به أن يمعن في قراءة أهم إسهامات بورديو (التي يبدو أنه على علم بها فقد استطاع أن يعطي لمحة جيدة عنها في الجزء الأول لمقاله). إذا عاد إليها فسيجد فيها مادة ثرية للغاية لتحليل أوضاع الحقل الثقافي العربي (أو غيره) في هذا الزمن الذي لا تحتاج فيه الحقيقة والحرية والعدالة «وسواها من العناوين» إلى «إعادة ابتكار» بقدر ما تحتاج إلى إعادة تأسيس.

4

نقد النقد

الحقيقة بين عقلية التأسيس ومنطق التوليد

1 ـ سرني أن تلقى بعض أعمالي الفكرية الاهتمام من الباحث الفرنسي ريشار جاكمون، وأن تكون مقالتي النقدية لبيار بورديو قد استأثرت منه أيضاً بالرد والتعليق. ومما زاد من سروري أن من انتقدني هذه المرة ليس عربياً، دلالةً على عالمية النقاش حول قضية المثقف، وهو نقاش يتجاوز خصوصية البلدان والهويات أو الأوضاع والسياقات، بقدر ما يتجاوز ثنائية الغربي والشرقي أو الفرنسي والعربي. فالأفكار لا جنسية لها، وإن كانت المعطيات والتجارب لها خصوصيتها أو فرادتها، خاصة اليوم حيث يتداخل المحلي والكوني، وتتسع حركة تبادل الأشخاص والأفكار وأساليب العيش، بفعل ثورة المعلومات والاتصالات.

ومن هنا فإن ما يقوله بورديو أو تشومسكي أو فوكوياما حول أوضاع العالم ومشكلات الساعة، أو حول أوضاع المثقفين ومشكلات الحقل الثقافي، يخصني بقدر ما يخصني ما يقوله صادق جلال العظم أو حسن حنفي أو محمد عابد الجابري. وعلى هذا النحو أتعامل مع ريشار جاكمون، بمعنى أنني لا أعده مستعرباً، وإن كان يكتب بالعربية، وإنما أعده واحداً من أهل البحث والمعرفة، أنخرط معه في المناقشة العالمية الدائرة حول قضايا

الفكر والأدوار المنوطة بأهله، فضلاً عن الموقف من الحقيقة، وهي قضية تستأثر باهتمام المثقفين والناس أجمعين.

2 ـ أعترف بأن نقدي لبورديو كان من الممكن أن يكون أكثر هدوءاً أو أقل تهجماً، نظرا لأنني أقدر أسهاماته المعرفية واستثمرها في كتاباتي ومساجلاتي. والأهم لأن الهجوم على الغير في معرض المناقشة العلمية، ينبني على ادعاء الواحد بامتلاك الحقيقة. وهذا موقف لا أنفك عن نقده، إذ لا يمكن لأحدنا أن يقبض على حقيقة الواقع أو الأمر، بالمعنى الماورائي أو اللاهوتي. فالأولى إذن أن يعمل المرء على إخراج قناعاته ومواقفه، على نحو عقلاني تداولي، وبصورة تغني النقاش حول القضايا المثارة بقدر ما تتيح ممارسة حيوية التفكير، بحيث لا يكون ثمة شيء خارج عن نطاق التداول والجدل، بما في ذلك ما نسميه القيم العليا للحقل الثقافي، التي هي مسلمات تحتاج إلى إعادة النظر والتفكير للكشف عن جوانبها الدغمائية والعقائدية.

ومن هذا المنطلق كانت مداخلتي مع بيار بورديو، في ما يتعلق بحملته على وسائل الإعلام. فإن عالم الاجتماع الكبير، وإن تحدث عن تجربته الفاشلة مع التلفزيون الفرنسي، فإن ما يعبر عنه ليس شأناً فرنسياً بحتاً، وإنما هو نقد يطال في النهاية أداة من أدوات الإعلام والاتصال يستخدمها جميع الناس، وتترك أثرها في حياتهم وفي ثقافتهم. وهو يلتقي في موقفه مع أكثر المثقفين والدعاة الذين يحملون على وسائل الإعلام في البلاد العربية والإسلامية. صحيح أن الآراء تتباين وتتلون، بين هذا البلد وذاك، أو بين هذا المثقف وسواه، إلا أنها تصدر عن نفس الموقف الإيديولوجي، السلبي والعدائي، في التعامل مع هذا الاختراع التقني، إذ تجد فيه آلة للهيمنة والرقابة كما يقول بورديو، أو أداة لتسطيح الوعي والثقافة كما يقول الجابري، أو وسيلة من وسائل الغزو الثقافي الغربي كما يقول المرشد الإيراني علي خامنئي.

هذا ما حاولته في نقدي لبورديو: ليس الهجوم عليه، بل كشف موقفه

العدواني واللاعقلاني من وسائل الإعلام. وأنا فيما أنتقده لا أتبنى آراء خصومه في الحملة ضده، وإنما أعمل بخصوصيتي وأمارس مهنتي المعرفية. بالطبع إني أقرأ وأفيد مما يُكتب، سواء كان معه أو ضده. ولكني أعبر في النهاية عن رأيي وأنتج موقفي، خاصة وأنني منخرط منذ زمن في نقدي للمثقف النخبوي والعضوي. ونقدي يجسد رؤيتي للأمور وطريقتي في التفكير، كما أن آرائي تنبع من معايشاتي وتجاربي، بقدر ما تنبع من قراءاتي ومشاهداتي ككاتب ينتمي إلى بلده ومحيطه، بقدر ما يندرج في عصره ويمارس خصوصية على نحو عالمي، تماماً كما يفعل بورديو. ومن باب أولى أن يكون هذا شأن من يشتغل بالفلسفة ممن يهتم بالمفاهيم الأولى والقضايا العامة التي تستأثر باهتمام الناس بصرف النظر عن جنسياتهم وخصوصياتهم الثقافية.

ولذا فإن السؤال عن مسوغ نقدي لبورديو، في سياق هجومه على التلفزيون والهجوم المضاد عليه، لا معنى له، إلا إذا كنا نعتبر أن الجدل حول دور المثقف ومفاعيل وسائل الأعلام يخص الفرنسيين وحدهم من دون سواهم. وهذا الرأي يصدر عن ثنائية الاستشراق والاستغراب التي يعمل بها المستشرقون والكثيرون من المثقفين العرب، وهي ثنائية خادعة على الصعيد المعرفي، أحاول فضح هشاشتها والتحرر من أسرها.

3 ـ لا تحتاج الحقيقة إلى إعادة تأسيس بقدر ما تحتاج إلى إعادة نظر في معنى الأساس نفسه. فلطالما اشتغل أهل الفلسفة وعشاق الحقيقة بالتأسيس والتأصيل، من لدن أرسطو إلى ابن سينا، ومن ديكارت إلى كنط، ومن هيغل إلى هوسرل. ولكن ماذا كانت النتيجة؟ التناقضات والإحراجات من حيث منطق المفهوم، أو الفضائح والانتهاكات من حيث سلم القيم. ولا عجب، إذ لا يخلو تأسيس من حجب وتمويه، أو اختزال وتبسيط، أو تعسف واعتباط، أو تهميش وإقصاء. واليوم تتصدع محاولات بناء الحقيقة والعقل على أسس راسخة من القوانين الخالدة، بفعل الانفجارات المعرفية

التي شهدتها الحداثة الفكرية في معظم الميادين والمجالات.

كل ذلك يحمل على تجاوز منطق التأسيس، بقدر ما يغير الممارسة الفكرية ذاتها، إذ لا يعود التفكير بحثاً عن نموذج أصلي أو مبدأ ما ورائي أو أساس متعال، ينبغي تمثله والتطابق معه أو تطبيقه والعمل بموجبه، وإنما يمارس كصناعة وتحويل للمعطيات، من رغبات ولغات أو من موضوعات وأدوات، من خلال الخبرات المعاشة والممارسات الحية، أي لا يمارس كأداة للقبض على الواقع والتثبت منه، بقدر ما يمارس كقدرة على ابتكار إمكانات يعاد معها إنتاج الواقع، بخلق الوقائع في حقل من الحقول المجتمعية المختلفة والمتعددة. هذا ما يفعله علماء الاجتماع: إنهم لا يطْبقون على الواقع بنظرياتهم، وإنما هم يخلقون وقائع معرفية يتغير معها المشهد المعرفي بقدر ما يتغير الواقع الاجتماعي.

وهكذا لا تحتاج الحقيقة إلى إعادة تأسيس بقدر ما تحتاج إلى تغيير يطال مفهومها، كما يطال سياسة التعامل مع منتجات الفكر من المقولات والنظريات. فالأفكار ليست مرايا الحقيقة الواقعة بقدر ما هي شبكات مفهومية يتغير معها موضوع المعرفة أولاً، والأدوات المعرفية ثانياً، والذات العارفة ثالثاً، والأحرى القول الفاعل المعرفي. وهذا شأن الفعل المعرفي الخلاق: إنه ذو طاقة تحويلية مثلثة الوجه. أما الاشتغال بالتثبيت والتأسيس، فإنه خداع معرفي بحيل الواقع إلى مثل ومجردات.

فالأجدى إذاً أن نغير مفاهيمنا ونتحول عن أفكارنا. ولعل الاهتمام بالتأسيس النظري والمنطق القَبْلي أو المتعالي هو الذي يفسر تراجع فرنسا وأميركا أمام العقل الأميركي الذي هو عقل ذرائعي بقدر ما هو عملاني وتحويلي. وسوف يستمر هذا التراجع ما دام الأوروبيون، وكما هو شأن العرب وامتيازهم، يشتغلون بنفي المتغيرات لكي تصح أوهامهم، أو يحيلون المفردات إلى أيقونات مقدسة، فيما الأميركيون يتعاملون مع كل تغير بوصفه فرصة، ويتعاملون مع الأفكار، لا كأسماء جامدة أو كسجون لغوية، بل

كأفعال حية ومتحركة، أو كأنساق وبنى هي دوماً قيد التعديل والتطوير أو التغيير والتحول.

4 ـ تشهد المجتمعات البشرية تحولات تاريخية هائلة وجذرية أطلقت عليها أسماء مختلفة: موجة الحاسوب، المجال التلفزيوني، الحقل الميديائي، ثورة المعلومات، التقنيات العددية. وأيا تكن التسميات، نحن إزاء قفزة حضارية تتمثل في ظاهرات الحوسبة والأعلمة والعولمة، لا يمكن اختزالها من خلال مقولات الليبرالية الجديدة أو آليات السوق العمياء أو طغيان وسائط الأعلام، على ما يصرخ المذعورون من المثقفين في فرنسا وفي العالم العربي على السواء. من يفعل ذلك يسدل الستار على عقله وينصب الأفخاخ لنفسه، بقدر ما يشهد على جهله بما يحدث. ذلك أن الحدث لا يجابه برجمه ولا بالتسبيح بحمده، بل بإخضاعه إلى لغة الفهم الذي هو منبع الإمكان. بذلك لا يجري نفي الوقائع، ولا الاستسلام لها، بل تقرأ قراءة خصبة، لابتكار إمكانيات جديدة للتفكير والعمل. هذا شأن كل حدث خارق أو تحول هائل: معه ينفتح إمكان أو تخلق فرصة. ولا يمكن أن نفكر أو نعمل بعده كما كان نفعل قبله.

على هذا النحو يمكن التعامل مع الحقل الإعلامي الذي نخشى منه على ثقافتنا ومهننا المعرفية. إنه يحمل العاملين في فروع المعرفة على إعادة ترتيب علاقتهم بأفكارهم ومشاريعهم، بقدر ما يخلق الإمكان لممارسات معرفية جديدة: أي إنه بغير علاقة المرء بمهنته ومهمته في آن. فلا يمكن للعقل الأكاديمي، بعد ثورة المعلومات، أن يشتغل كما كان يشتغل قبل هذه الثورة، إذا لم يشأ أهله أن تصبح أفكارهم هي عوائقهم ومصدر عجزهم أو عزلتهم.

وهذه هي حال التلفزيون: إنه ليس آلة شيطانية تولد الهيمنة أو الفساد، وإنما هو ذو حقيقة مزدوجة كما هو شأن أي واقع، أي هو إمكان وفرصة. وأثره يتوقف على كيفية استعماله وعلى الإمكانات التي نستخرجها منه، ومنها

أنه يخلق الفرصة أمام الجميع للمشاركة في المناقشة الوطنية أو المحادثة العمومية، بحيث لا يعود الشأن العام أمراً تحتكره النخب الثقافية أو السياسية. بيد أن بورديو المناضل السياسي يتناسى ما يقوله بيار بورديو العالم الاجتماعي عن ازدواجية الحقيقة.

وهذه حال بورديو في موقفه من الدولة. إن هواجسه النضالية تسوقه إلى العودة على أعقابه والتراجع عن مقولاته. فبعد أن قضى الشطر الأكبر من حياته الأكاديمية يدمر مفهوم الدولة التي هي برأيه «مؤسسة لتدمير الكائنات»، يعود الآن لكي يدافع عن الدولة لمواجهة العولمة والليبرالية الجديدة. مثل هذا المأزق يمكن الخروج منه بتجاوز المنطق الإيديولوجي في التعامل مع واقعة الدولة، نحو منطق الحدث ولغة المفهوم. فالدولة لم تكن شراً كما كان يرى إليها بورديو من قبل، ولا هي الملجأ والملاذ كما يتعامل معها الآن. إنها واقع سلطوي تحتاج، في عصر العولمة والشركات المتعددة الجنسية، إلى إعادة ابتكار على نحو يتغير معه مفهوم السلطة وممارستها، وبصورة تتيح لكل فاعل اجتماعي ممارسة سلطته. هذا ما تتيحه العولمة الخارقة لحدود الأوطان والمجتمعات: إمكانات سياسية تخفف من هيمنة الدول. ولكن بورديو والذين يقفون في صفه لا يرون وسط الرؤية نفسها.

5 ـ القيم المتصلة بالحقيقة والحرية والعدالة والكرامة، ليست هي القيم العليا لأهل القطاع الثقافي من كتاب وأدباء أو من فلاسفة وعلماء، بمعنى أنها ليست حكراً على هؤلاء، وإنما هي تعني كل الناس. وليس أحد أولى بها من أحد. بل كل امرئ يمارس علاقته بها ويخلص لها، من خلال مهنته وميدان عمله أو من خلال انخراطه في العمل العام والمناقشات العمومية، يستوي في ذلك العاملون في الحقل الثقافي والعاملون في بقية الحقول.

بهذا المعنى ما من فاعل اجتماعي إلا وله صلة ما بالحقيقة وشقيقاتها من القيم الأخرى، وذلك من خلال مساهمته بإنتاج المعنى والقيمة أو المعرفة والسلطة أو الثروة والقوة. هذا ما يفعله عالم الاجتماع بنظريته التي يتغير معها

وعي الناس لاجتماعهم وروابطهم، وهذا ما يفعله رجل الإعلام من خلال قنواته وشبكاته وبرامجه التي تتيح العمل اليوم بسرعة الفكر. وهذا ما يفعله الروائي بخلقه حيوات جديدة من خلال عوالمه السردية وشخوصه الروائية، وهذا ما يفعله رجل الأعمال أو المال من خلال أسواقه ومشاريعه الاستثمارية، وهذا ما يفعله لاعب الكرة من خلال إنجازاته على أرض الملعب في التصويب والتسديد. .

وبالإجمال هذا شأن كل فاعل اجتماعي، إنه يتصل بالحقيقة بإنتاج الوقائع وصنع الحقائق، ويتصل بالحرية بقدر ما يمارس فاعليته ويشكل سلطته، ويتصل بالعدالة بقدر ما ينتج ثروته وينمي رأسماله المادي أو الرمزي. وأخيراً فهو يتصل بالكرامة بقدر ما يتصرف بوصفه مسؤولاً عن نفسه. أما الذي ينتظر من الآخرين أن يقولوا له الحقيقة أو أن يدافعوا عن حريته وحقوقه، فإن يبقى في موقع العجز والقصور، بقدر ما يعطي سواه فرصة السيطرة عليه أو التلاعب بعقله.

وهكذا نحن إزاء سياسة جديدة، في التعامل مع القيم، تنقلها من الحيز التراتبي والعامودي نحو الحيز التبادلي والأفقي، بحيث لا يحتكر قطاع أو حقل تمثيل قيم عليا أو النطق باسمها ومراقبة عملها. مثل هذا الادعاء يولد النخبوية والاصطفاء أو الإقصاء والاستئصال، على ما هي حصيلة ثنائية الأعلى والأدنى.

ثمة إمكان آخر ينفتح مع ثورة الاتصالات وتعميم التبادلات: إن أسواق وبنوك المعلومات تخلق فرصاً جديدة أمام الفاعلين الاجتماعيين، تزداد معها مسؤولياتهم بقدر ما يتحولون معها إلى منتجين خلاقين، وبقدر ما يسهمون في انتاج القيم التي تتجسد في أشكال جديدة من العلاقات والتبادلات الاجتماعية. وإذا كان ثمة حاجة دائمة إلى النقد والمراقبة، فإن ذلك يمارس على سبيل التبادل، سواء داخل كل حقل بين العاملين فيه، أو بين حقل وآخر. وليس المثقفون أجدر من سواهم بالدفاع عن الحقيقة، ولا أقدر من

غيرهم على تغيير الواقع، ما دامت الحقيقة هي ما يجري خلقه وانتاجه، أو صنعه وإنجازه، أو تبادله وتداوله.

6 ـ ممارسة الوصاية النخبوية أو الوكالة النبوية من جانب المثقفين على الناس، باسم الحقيقة والحرية والعدالة، قد ولى زمنها. مثل هذه المهمة النضالية قد استنفدت نفسها وفقدت مشروعيتها. فبعد قرن من ولادة المثقف الحديث، تنهار المشاريع الإيديولوجية والدعوات الطوباوية لتغيير العالم وتحرير البشر من القهر والتسلط أو من الاستلاب والاستغلال أو من التهميش والإقصاء، فضلاً عن الحراسات الهشة للهويات والدعوات الفاشلة لتحقيق مجتمع الرفاه والسلام.

وهكذا فالحصاد الآن هو الانهيار والتراجع، على ما يشهد المثقفون على أنفسهم بأنفسهم. إذ كانوا من قبل يقارعون الرأسمالية العادية، فإذا بهم اليوم يجدون أنفسهم أمام الرأسمالية المتوحشة كما يقولون. إزاء هذا الإخفاق هناك من يشعر بالإحباط، وهناك من لا يحسن سوى تكرار شعاراته الجوفاء ومثله الخاوية، وهناك آخرون يعودون إلى التمسك بأفكار وقيم ومواقف أفنوا أعمارهم في النضال ضدها، كما يفعل الآن الغرقى من المثقفين الذين يتمسكون بخشبة الدولة لمقاومة طوفان الشركة. كل ذلك يشهد على أن الإنهيارات والتحولات إنما تكتب نهاية المثقف داعية التنوير والتحرير.

والنهاية لا تعني ممارسة الدور القديم بشعارات جديدة، بقدر ما تعني التخلي عن دور الوصي على القيم. ففي عصر المعلومة، لم نعد نحن رسل الحقيقة والهداية، بل مجرد وسطاء، بين بعضنا البعض، أفراداً وجماعات أو حقولاً وقطاعات. ومفردة «الوساطة» التي يزدريها دعاة الحرية والمساواة من النخب، تعني اشتراك الناس في انتاج المعنى والقيم، وانخراطهم في المناقشات المتصلة بالقضايا العامة، وتخلي الواحد عن هواجسه الخلاصية وادعاءاته النبوية التي تجعله يتصرف بوصفه وكيلاً عن الآخرين يفكر ويحلم عنهم، أو ينوب عنهم في الدفاع عن حقوقهم باعتباره أدرى منهم

بمصالحهم. مثل هذه المهمة أثبتت فشلها، لأنها انتجت الأسوأ من استرتيجيات السيطرة والأكثر خداعاً وزيفاً من محاولات التلاعب بالعقول.

وإذا كان بورديو ينتقد اليسار الفاشل، الذي لا أنفك عن نقده، مستفيداً من نقده هو بالذات، فإن أطياف المثقف النخبوي صاحب الدور النبوي ما زالت تستحوذ على تفكيره ونضالاته. هذا ما تشهد عليه مواقفه على رأس ما سمي الحركة الاجتماعية الجديدة في فرنسا. فبعد أحد التحركات التي قام بها جمع من العاطلين عن العمل، ينضم إليهم بورديو، لكي يشكرهم ويشيد بقيم العمل النضالي الذي حقق بفضلهم ما يشبه «المعجزة الاجتماعية». ومعنى الشكر أن بورديو تصرف إزاء العاطلين بوصفه أولى منهم بقضيتهم، على طريقة أنا أولى منكم بأنفسكم، مع أن الأولى أن يشكروه لأنه ساند قضيتهم، هم المهمشون وهو الذي يقطف ثمار حركتهم فيمارس نجوميته وتزداد سلطته المعنوية والرمزية.

تلك حصيلة الدفاع عن حقوق المهمشين والعاطلين عن العمل من جانب عالم الاجتماع الكبير: أن يحضر وسط المشهد لكي يتواروا هم وراء الصورة، أن يصبح هو حديث الناس فيما هم يندرجون تحت مقولة مغفلة هي «العاطلون عن العمل»، باختصار أن تلقى ألقابه وصوره ونصوصه المزيد من الانتشار سواء على الساحة الفرنسية أو على الساحة العالمية، بوصفه مطلِقاً لحركة اجتماعية جديدة، فيما هم يبقون مجهولي الأسماء معدومي الألقاب. أما حقوقهم ومطالبهم، فإنها تبقى حبراً على ورق، أو لا يتحقق منها سوى الفتات. ذلك أن مشكلة البطالة تحتاج معالجتها إلى عمل جماعي تشارك فيه كل الفاعليات المجتمعية، أي يتجاوز المثقف المستلب بوهمه المساواتي ودوره النرجسي، الباحث عن جمع أو جمهور، يحرضه ويقوده أو يتحدّث باسمه ويدافع عن حقوقه.

من هنا فإن بورديو يخدع نفسه وسواه عبر نضالاته، بقدر ما ينتهك ما يدعو إليه. ولا عجب في أن يكون المآل كذلك: فمن نمارس الوصاية عليه

ونتطق باسمه يبقى في موقع الضعيف والقاصر أو الفقير والعاجز، بقدر ما نتصرف نحن من موقع البطل والنجم أو المنقذ والمخلص أو القوي والمزدهر. وتلك هي قواعد اللعبة وعلاقات القوة، التي لا يحتاج تغييرها إلى حركة اجتماعية سلمية أو ثورية، تزيد المهمش تهميشاً، بقدر ما يحتاج إلى تحولات بنيوبة قطاعية ومجتمعية تتغير معها خارطة رؤوس الأموال وطرق انتاج المعرفة والثروة والقوة.

وفضلاً عن ذلك فإن بورديو المناضل ينقلب على بورديو العالم الذي كان يحذر علماء الاجتماع من التحول إلى أنبياء وأبطال، لأن ثمرة ذلك هو التلاعب بالعقول أولاً، وإعادة انتاج التفاوت ثانياً، وتغليب التهويمات الإيديولوجية على الشواغل المعرفية ثالثاً، أو بالعكس التحول إلى بوليس علمي يدافع عن حق الاختصاص باتهام غير المختصين، فيما الممكن أن ينصت علماء الاجتماع إلى ما يقوله الناس خارج المعاقل الأكاديمية والدوائر الاختصاصية، لكي يخرجوا من عزلتهم ويجددوا معرفتهم بمجتمعاتهم، بتغيير علاقتهم بحقولهم المعرفية وممارستهم العلمية.

خلاصة القول: إن ما نحتاج إليه ليس القفز فوق الوقائع، بل مجابهة عالم جديد يتشكل مع انبثاق الإنسان العددي والعصر الإعلامي. وهذا يحتاج إلى سياسة فكرية جديدة حتى لا تتحول المقولات إلى عوائق، كما يحتاج إلى علاقة جديدة مع المعنى، حتى لا تتحول قيم الحقيقة والعدالة والمساواة إلى أسماء على غير مسمياتها، أو حتى لا تكون تغطية لإعادة انتاج ما نعمل على تغييره. فالأولى أن نغير نموذجنا في التفكير والعمل، لابتكار لغة جديدة في إدارة الأفكار والقيم والحقائق، إذ لا يمكن بعد الآن إحياء دور المثقف، إلا على سبيل الزيف والإدعاء، بعد أن استهلكت مقولاته وأساليبه. هذا ما أراه في نهاية هذه المطارحة، مع ريشار جاكمون، صديق الفكرة الحرة والمناقشة المفتوحة على النحو الذي يجدد الطرح ويوسع مجال التداول بقدر ما يثري عالم المعنى والمفهوم.

5

سلطة النقد
بين
الشاشة والجامعة

بقيام المجتمع الإعلامي يحتل التلفزيون موقع الصدارة، بالمقارنة مع الصحافة ودور النشر، أو مع الجامعات ومراكز البحث. هذا ما يجعل المؤسسات والوسائل العاملة في إنتاج المعرفة أو في نشر المعلومة، تواجه التحدّي الكبير الذي يفرضه عليها الإعلامُ المرئي بشبكاته وبرامجه، أو بصوره ونجومه.

من الأمثلة البارزة على ذلك تجربة عالم الاجتماع بيار بورديو، الذي هو أستاذ في «الكوليج دي فرانس»، أعلى سلطة أكاديمية في فرنسا، وإحدى أعرق المؤسسات الفكرية في القارة الأوروبية. قد دُعِيَ بورديو للمشاركة في حلقة تلفزيونية تبثّ في إطار برنامج مُخصَّص أساساً لنقد التلفزيون بعنوان: وقفة مع الصور. وهو دُعِي خصيصاً، بوصفه أولاً مثقفاً كبيراً ينخرط في مناقشة القضايا العامة في المجتمع الفرنسي، وبوصفه ثانياً يهتم في عمله السوسيولوجي بدرس المؤسسات وتحليل آلياتها السلطوية، كالمدرسة والنقابة والكنيسة والحزب، فضلاً عن الدولة. طبعاً لم يُدْعَ بورديو لكي يتحدث بمفرده، بل لكي يدخل طرفاً في مناقشة شارك معه فيها شخصان آخران من المعارضين لآرائه، بالإضافة إلى مُعِدّ البرنامج دانيال شنيدرمان.

وكانت النتيجة، بعد ساعة من الظهور على الشاشة، أن خرج عالم الاجتماع الكبير محبطاً غاضباً. لقد شعر بورديو أنه كان محاصراً داخل الاستوديو، بحيث لم يستطع أن يقول ما يريد قوله، وبالطريقة التي يريد، إذ اكتشف أن الأولوية على الشاشة ليست للقول والحجة، بقدر ما هي لأشياء أخرى تتعلق بالشكل والهيئة، أو بالحركة وتعابير الوجه. وهذا ما جعله يكتب، على أثر إطلالته الفاشلة، مقالةً نقدية في جريدة «لوموند ديبلوماتيك» الشهرية عنوانها: لا يمكن نقد التلفزيون على شاشته، بصورة موضوعية. ومما قاله في هذه المقالة أن التلفزيون الذي هو في الأساس أداة للتواصل ومجال للظهور والإشهار، هو من الناحية الفعلية، «أداة جبارة للتسلط»[1]، ومكان لممارسة الرقابة والتعتيم، أي هو أشبه بفخ منصوب يخدع الذين يصدّقون بأنه مكان للكشف والنشر.

وقد ردّ منتج البرنامج على بيار بورديو، بعد شهر وفي الجريدة نفسها، ومما قاله شنيدرمان[2] أن بورديو أتى إلى التلفزيون بعقلية الأستاذ الجامعي، وفي ذهنه صورته أمام طلابه في «الكوليج دي فرانس»، بمعنى أنه تخيل الشاشة كما لو أنها قاعة الصف يلقي فيها محاضرته ويبلّغ رسالته. وهكذا قرأ شنيدرمان، رجل الإعلام، ما لم يقله عالم الاجتماع في مقالته الاحتجاجية، مفسّراً غضب بورديو بردّه إلى كونه لم يستطع ممارسة «أستاذيته» على الشاشة، كما يمارسها أمام طلابه، إذ هو عومل من قِبل معارضيه، الذين لا يوازونه من حيث الأهمية والشهرة، معاملة الندّ للند، وخلافاً لما يحصل في الجامعة، حيث يمارس الأستاذ سلطته من غير معارضة نقدية، قوية وفعالة، بل تكون كلمته هي الكلمة الأخيرة والمسموعة. هذا مع أن بورديو قد أُعَطي، كامتياز له، خلال المناقشة النقدية، وقتاً أطول من الوقت الذي أُعطي لسواه. ومع ذلك فالأمور تتغير على الشاشة، بمعنى أن الأستاذية تفقد

(1) راجع مقالته: استحالة نقد التلفزيون على شاشته، المصدر السابق.

(2) راجع مقالته: جواب على بيار بورديو، مجلة «لوموند ديبلوماتيك»، عدد أيار 1996.

هَيْبَتها، خصوصاً أن الذين كانوا في مواجهة عالم الاجتماع، هم مناقضون له في الرأي والموقف تمام المناقضة، وقد أتوا لمقارعته الحجة بالحجة، من غير ما وَجَل أو تهيّب.

هذا ما جعل شنيدرمان يقول بأن الشاشة ليست كالجامعة، بل جعله يعترف بأن الأداة التلفزيونية تشبه «الطاحونة»، بمعنى أنها تفرض على من يتعامل معها قدراً من «المُساومة»، بحيث يتوقع الربح كما يتوقع الخسارة، وذلك بقدر ما تتيح له أن ينتقد وأن يكون عرِضَةً للنقد في الوقت نفسه. من هنا يعجب شنيدرمان كيف أن بورديو الذي يشتغل بنقد السلطات كافة، يعترض على نقد سلطته. في أي حال إن التلفزيون هو كأي إنجاز آخر، من حيث مفاعيله وآثاره، أو من حيث أهميته وخطورته، يتوقف على كيفية التعاطي معه، قراءة وفهماً، أو تعقلاً وتدبّراً، أو صرفاً وتحولاً. . وهذا شأن أي شيء أو مُنجز، أكان يتعلق بأشياء متعالية أم محايثة، بمنجزات رمزية أم مادية، تختص بأسماء الله الحسنى أم بالشبكات والصحون اللاقطة. نحن إزاء إمكانيات تنفتح على غير معنى واتجاه أو خط، بقدر ما تتشكل معها مجالاتٌ للمعرفة أو حقول للسلطة.

وهذا هو مغزى السجال بين رجل العلم ورجل الإعلام: الجامعة هي سلطة، تماماً كما أن الشاشة هي سلطة. وإذا كان الجامعيون، علماء وبحّاثة، يُخْضِعون للنقد والتشريح، مختلف المجالات والقطاعات أو السلطات، كما يفعل ببراعة بيار بورديو، فلا ينبغي لعملهم النقدي، أن يبقى هو نفسه بمنأى عن النقد، لأن النقد هو في النهاية سلطة، أياً كانت مصداقيته ومشروعيته، ولو مورِس باسم الفكر والمعرفة.

بهذا المعنى لكل مجال أو قطاع سلطتُهُ الخاصة أو المشروعة، المستمدة من مصداقيته الذاتية وفاعليته الانتاجية. ولا سلطة تَعْرى من ممارسة آلياتها في الإخضاع والإقصاء أو في الحَجْب والتمويه. هذا ينطبق على المنتجين للمعرفة، كما ينطبق على العاملين في نشر المعلومة وبث الصورة،

من أهل الثقافة والصحافة والكتابة على وجه العموم.

وإذا كانت الصحافة قد عُدَّت بمثابة سلطة رابعة تعمل على كشف ما تحاول سَتْرَهُ السلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، فإنها سلطة تمارس هيمنتها وحجبها، بدليل أن أهلها الذين يشتغلون بإنتاج المعلومة، يقفون ضد إنتاج المعلومات حول عملهم وأوضاعهم ومصادر تمويلهم. وهذا شأن الإعلام المرئي: لقد غدا بمثابة سلطة خامسة تمارس هيمنتها تجاه السلطات الأخرى. بل هو بات يتصدر مع السلطة المالية، سائر السلطات، بقدر ما أصبحنا نعيش في مجتمع المعلومة والصورة والشبكة.

بالطبع للثقافة سلطتها. وقد سئل ذات مرة الرئيس الفرنسي الأسبق جيسكار ديستان: هل توجد في فرنسا سلطة تخشاها هي فوق سلطتك؟ فأجاب بالقول: إنهم كبار المثقفين. ولا شك أن سلطة المثقف لم تعد على ما كانت عليه، منذ عقود، بل اعتراها الضعف وأمست أقل إنتاجاً وفاعلية. ومع ذلك فإن لهذه السلطة حَجْبها، بدليل أن المثقفين الذين يشتغلون بإنتاج المعرفة، يمانعون بإخضاع أوضاعهم وممارساتهم في قطاعهم الخاص إلى النقد والتعرية. مع أن العودة النقدية على الذات، بالاشتغال على الحدود وخرق الشروط، هي سبيل لاشتقاق إمكانيات جديدة، للتفكير والعمل، تُستُعاد معها المصداقية والفاعلية.

أياً يكن، لكل قطاع مُنتج وفاعل في المجتمع سلطته. ولكل سلطة أدوات سيطرتها وحَجْبها. من هنا يبدو من التبسيط والخداع، فضلاً عن الطوباوية، أن يدّعي قطاع من قطاعات المجتمع بأنه الوصيّ على القيم العامة والمشتركة المتعلّقة بقول الحقيقة أو بممارسة الحرية أو بتحقيق العدالة.

فنحن في النهاية ذوات راغبة. ولكل رغبة آلياتها السلطوية، الملموسة أو المجردة، أكانت رغبة في الثروة والثورة أم رغبة الحرية والمعرفة. وحده ذلك يفسّر لنا ما يمارس باسم الحقيقة والعدالة والحرية، من التعتيم والظُلم

والاستبداد. ولذا، فالذي يفكر بمجتمع مثالي يمارس فيه حريته التامة، إنما يبحث عن مجتمع، واقعي أو متخيَّل، لكي يمارس سلطته واستبداده.

ومعنى المعنى فيما يخص ممارسة النقد للتلفزيون أو على التلفزيون، على ما تشهد تجربة بيار بورديو، أن لا أَحد أَولى من أحد بممارسة سلطة النقد، وأن لا قطاع يمتلك الحق في احتكار النطق باسم الحقيقة أو ادعاء تمثيل العقل أو تجسيد العقلانية. فالأَوْلى والأَجْدى هو ممارسة النقد العقلاني، البناء والمثمر، وعلى نحو يثري إمكانات التفكير والتعبير والعمل، داخل كل قطاع ومجال، أو بصورة متبادلة بين مختلف القطاعات والفاعليات المجتمعية. لأنه ما دام ثمة رغبة، ثمة إمكان لممارسة التسلط والحَجْب، أو لإنتاج التفاوت والتفاضل.

II

نقد تشومسكي

1

تشومسكي ومأزقه الألسني

من الناطق الفطري إلى الفاعل اللغوي

هل تُكتَسَب اللغةُ بالتجربة والمهارة أم هي بشيء يحدث لنا كما تنبتُ الأسنان وتتكوَّن الأذرعة؟ هل هي برنامج وراثي مزروع في الخلايا نقوم بتنفيذه أم أن علاقتنا بها هي علاقة إبداع وتوليد أو تحويل؟ باختصار مفهومي: هل الذي يتكلم لغة من اللغات هو مجرد ناطق بلغته أم هو فاعل فيها؟

هذه الأسئلة تُدخِلنا رأساً إلى نظرية تشومسكي(*) التوليدية التي خرج بها، عام 1957، على الأوساط الفكرية واللغوية، عبر كتابه: البنى التركيبية.

ومفاد هذه النظرية أن اللغة البشرية هي «ملكة فطرية»، ذات جوانب «إبداعية»، تتجلى في القدرة على فهم وإنتاج ما لا يتناهى من الجُمل الصحيحة، من خلال «نسق صوري» متماسك يدخل في التركيب العضوي للدماغ بقدر ما يشكل جزءاً من النظام الإدراكي للعقل.

هذا النسق اللغوي الوراثي قوامُه جملة محدودة من المبادئ العامة يُسمّيها تشومسكي «الكليات النحوية»، ويرى أنها تتحكّم في جميع اللغات

(*) راجع نقدي الأول لتشومسكي في كتابي، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998.

البشرية. ومن الأمثلة التي يوردها على هذه الكليات أن قواعد اللغة تعتمد على البنية، وأن الضمائر لا بد أن تكون حرّة في مجالها، وأنه لا تناظر بين الفاعل والمفعول، كما جاء في كتابه: اللغة ومشكلات المعرفة، في ترجمته العربية.

والكليات النحوية، بوصفها كذلك، تشكل موضوع «النحو الكلي»، وهو فرع استحدثه تشومسكي يهتم بدراسة «الحالة الأوّلية» للملكة اللغوية السابقة على كل تجربة، كما يهتم بمعرفة الكيفية التي يتمّ بها «اشتقاق» اللغات المعيَّنة من المبادئ العامة، بواسطة المتغيرات التي تقترن بها، والتي يمكن أن تتخذ أوضاعاً مختلفة يتولد عنها اختلاف اللغات كالعربية أو الانكليزية والصينية.

بذلك تكون وظيفة النحو الكلي، هي أولاً صياغة المبادئ العامة والثابتة للغة البشرية، وهي ثانياً تفسير كيفية ترجمتها إلى لغات متعددة، أو شرح آليات تحويلها إلى قواعد خاصة بكل لغة. من هنا سمِّيت نظرية تشومسكي «توليدية» أو «تحويلية».

فهي توليدية، بمعنى أنها تتيح لنا أن نفهم كيف يكون بالإمكان استخدام وسائل متناهية بصورة غير متناهية، أي إنتاج تعابير سوية وحرة بصورة متواصلة ومتجددة إلى ما لا نهاية له. وهي تحويلية، بمعنى أن مبنى النشاط اللغوي هو «الفرق» الحاصل بين نظامين أو مستويين من المعلومات والإجراءات، الأمر الذي يجعل هذا النشاط عبارة عن ترجمة أو تحويل، عبر قواعد وآليات تشتغل بين الملكة والقدرة، أو بين الكفاءة والأداء، أو بين المعرفة والعمل، أو بين البنى العميقة والبنى السطحية، أو بين المبادئ العامة والثابتة وبين الاستعمالات الخاصة والمتغيرة.

والملكة اللغوية، ذات القدرة الإبداعية، وحدها برأي تشومسكي، تتيح لنا بكلياتها النحوية وقواعدها التحويلية تفسير الوقائع الأساسية للغة البشرية،

أي هي التي تتيح لنا أن نفهم كيف أن الطفل يتعلم اللغة بأدنى جهد وبسرعة قياسية، بحيث يكون بمقدوره أن يفهم ويركّب جملاً صحيحة لم يسمع بها من قبل، مع أن النظام اللغوي هو نظام معقد يستغرق درسُه ووصفُه سنوات عدة من قبل العلماء وأهل الاختصاص.

والنظرية التوليدية هي أشبه ما يكون بنظرية المُثُل عند أفلاطون أو بالأفكار الفطرية عند ديكارت. من هنا فإن تشومسكي يعود في تفسيره للواقعة اللغوية، ليس فقط إلى ديكارت الذي ألهمه حدوسه بل إلى أفلاطون بالذات، متخذاً من حوار سقراط مع العبد الذي تعلم منه مبادئ الحساب، من غير تدريب سابق، نموذجاً لبناء نحوه التوليدي، معتبراً أن الناطق بلغة من اللغات لا يتعلمها إلاّ لأنه يتمثل أساساً، ومن غير وعي، نظاماً إدراكياً يسمح له ببناء جمل صحيحة أو استخدام تعابير حرة لم يسبق لها سُماعها. وكما أن المعرفة عند أفلاطون هي تذكر لما كانت النفس تعرفه مسبقاً في عالم المُثُل، كذلك شأن اللغة عند تشومسكي: فالطفل لا يتعلم من الألفاظ والمفردات، إلا ما يتوافق مع قائمة التصورات والمفاهيم الموجودة لديه، في العقل أو في الدماغ، بصورة سابقة على وجود اللغة نفسها.

وهكذا يعود تشومسكي إلى مقولة «المعرفة الفطرية» القديمة، يستنجد بها ويقوم بتعريمها من أجل تفسير الحَدَث اللغوي الذي هو أبرز واقعة في العالم البشري. من هنا تنفتح نظريته التوليدية على ضربين من القراءة: الأُولى تقرأ ماهية اللغة من خلال مقولات الطبيعة والدماغ أو الذاكرة والوراثة أو الآلة والضرورة. أما الثانية فإنها تحاول تفسير النشاط اللغوي من خلال مفاهيم العقل والثقافة والحرية أو الابداع.. وهنا بالذات يكمن الإشكال أو المأزق.

لا مُراء أن النموذج الذي ابتكره تشومسكي لفهم الوقائع اللغوية ينطوي على الجِدّة والأصالة، إذ هو قَلَبَ النظرة إلى اللغة وأحدث تحولاً في التفكير الألسني من خلال مفاهيم النحو التوليدي، والقواعد التحويلية، والكفاءة اللغوية، والأداء اللغوي، وسواها من المصطلحات التي جرى انتشارها

وتداولها، في الميدان الألسني وخارجه، لما قدّمته من الإمكانات الخصبة للشرح والتفسير.

وفضلاً عن ذلك، فإنه مع تشومسكي يتعدّى التفكير في اللغة المجال الألسني إلى مجال الفلسفة ونظرية المعرفة وعلم النفس، بحيث يُعاد طرح أو إحياء شبكة من الأسئلة والمشكلات المتعلقة بالقدرة المعرفية والبنية الإدراكية والكفاءة اللغوية، استأثرت باهتمام الفلاسفة والعلماء من أفلاطون إلى غاليليه ومن ديكارت إلى برترند راسل.

غير أن تشومسكي مذ بَلْور حدسه الخلاّق والمثمر، المتمثل في مفهوم التوليد أو التحويل، لم يتقدم إلى الأمام لتطوير نظريته، بقدر ما اشتغل كحارس لأفكاره. فقد كان هاجسه الدائم الدفاع عن عقيدته الفطرية حول الكليات النحوية الوراثية، معتبراً أن البيئة والتجربة والمهارة، كلها، ليست سوى «قادح» لكي يعمل النظام اللغوي الموروث على نحو ما تتحول البيضة إلى دجاجة، أو كما تنفّذ الخلية الحية برنامجها الوراثي لتوليد خلية أخرى. تشهد على ذلك جهود تشومسكي العلمية التي أعقبت ولادة نظريته في النحو التوليدي. وهذا ما تجلى أيضاً في المناظرات والمساجلات التي انخرط فيها لمواجهة الذين اعترضوا على نظريته من المناطقة وفلاسفة اللغة وعلماء أصول المعرفة كويلارد كواين وجوناثان كوهن وجان بياجيه وأندريه مارتينيه.

نعم إن تشومسكي يفيد من مواكبته المستمرة للمستجدات المعرفية في بعض الفروع والميادين كعلم السلوك وعلم الوراثة والفيزيولوجيا العصبية والثورة الإدراكية وثورة المعلومات. . . ولكنه يوظف ذلك كله من أجل التأكيد في فهمه للغة على مقولات التكوين الوراثي والفطرة الأصلية والطبيعة الإنسانية، وبصورة تقود إلى نسف مفهوم الإبداع اللغوي من غير وجه:

أوّلها: أن تشومسكي قد فسّر التوليد تفسيراً رياضياً بوصفه مُجرد تعداد إحصائي إو إجراء حسابي، مجرّداً بذلك اللغة من نبضها الحيّ وكثافتها التعبيرية وشحناتها الرمزية، بعد تحويلها إلى نسق صوري هو عبارة عن

مجموعة من المبادئ العامة والقواعد المجردة. من هنا ازدراؤه لما تنطوي عليه اللغة من التقنيات الأسلوبية والأبعاد البيانية أو الجمالية، كما رَوتْ عنه الكاتبة والمحلّلة النفسية جوليا كريستيفا.

ثانيها: أن تشومسكي تعامل مع اللغة بعقل غَيْبِي ما ورائي، بحثاً عن حالة أولية أو بنية أصلية أو لغة مثالية تتعالى على التجارب والخبرات أو تسبق النصوص والكتابات. وهذا ما جعله يستبعد ما يحدث على أرض الواقع اللغوي، المحسوس والمعاش، من الإنشاءات الخطابية والأفعال الكلامية، أو ما ينبني ويتحول من التراكيب النحوية والروابط الدلالية.

وثالثها: أن تشومسكي يجرد الإنسان من فاعليته، للتعامل معه بوصفه مجرد ناطق بلغة تتحكم به أو مجرد منفذ لبرنامج وراثي يسبقه ويقوده من حيث لا يعقل ولا يشاء. ولا عجب: فما طمح إليه تشومسكي منذ البداية، ليس فهم كلام المتكلم بحيويته وجِدته وفرادته، بل التفتيش عن «متكلم مثالي» ينتمي إلى مجموعة لغوية هي في غاية التماثل والانسجام. بذلك تناسى صاحب النحو الكلي الواقع اللغوي المراد تفسيره، بقدر ما تعامل مع اللغة كماهية ثابتة أو كهوية مسبقة أو كقوالب متعالية، معتبراً أن الوقائع اللغوية هي مجرد شواهد، للاستدلال على الهوية الماورائية أو الوحدة اللاهوتية للغة، على نحو ما يستدل علماء اللاهوت على العالم الإلهي من خلال العالم المرئي، باستخدام قياس الغائب على الشاهد.

هنا بالذات يكمن مأزق تشومسكي: الدفاع عن النحو التوليدي بعقل لاهوتي ومنطق تقليدي. الأمر الذي جعله مشدوداً بفكره إلى الوراء. ولذا فهو يبدو في نظريته حول النحو الكلي تقليدياً قياساً على ديكارت. ذلك أن الإنجاز الديكارتي لا يتمثل في القول بوجود أفكار فطرية، بل في القول: أنا أفكر إذن أنا أكون. ومُؤَدَّى هذا القول خروج الإنسان من عجزه ومفعوليته أو مخلوقيته، لممارسة وجوده على سبيل الاستقلالِ والفاعلية والحضور، عبر نتاجات الفكر وإبداعاته.

أما تشومسكي فقد جعل الإنسان أسير طبيعته، باختزاله مفهوم التوليد وجانب الإبداع في اللغة، إلى مجرد إجراء حسابي يرى بأنه كامن في غياهب العقل أو في تلافيف الدماغ. من هنا تعامله مع اللغة والمعرفة والعقلانية بوصفها معطيات عضوية وراثية، أي بوصفها فقط ما نرثه أو نتذكره طِبقاً لنظام الطبيعة وآلياتها، لا بوصفها ما نقوم باكتسابه وتحصيله أو بصنعه وإنجازه. بذلك يتراجع تشومسكي عن مشروعه التوليدي وينقلب على إنجازه الألسني الإبداعي. وهذا شأن العالم عندما يتفلسف بمنطق علمي أو رياضي.

هذا المأزق لا يمكن الخروج منه إلاّ بالتخلي عن المقولات التي تتعامل مع اللغة بعقل ما ورائي أو بمنطق صوري تقليدي. فالحالة الأولية والبنية الماورائية والتركيبة الوراثية والمعرفة الفطرية، مثل هذه الشبكة من المفاهيم لا تفي بوصف النشاط اللغوي وتفسيره. ذلك أن الإنسان بمجرد أن يفكر ويتخيل أو يرمز ويتكلم، يتعدّى المجال العضوي والوراثي، نحو مجال آخر يجسده النشاط الثقافي والفِعل والتواصلي والوَسَط المفهومي أو الإبداع التخيلي. ولو كانت اللغة تحدث كما تتكون الأذرعة أو كما تتحول البيضة إلى دجاجة، لكان الناس يتكلمون لغة واحدة تختلف لهجاتها لا أكثر، كما تختلف ذراع الواحد من البشر عن ذراع سواه، ولانتفى أساساً فعل الخلق والإبداع أو عمل الفهم والبناء، ولانعدمت القدرة على ممارسة الفعل والتأثير.

ثمة «مخيلة لغوية»، إذا جاز الاصطلاح، تقف وراء الكلام وتمارس انتهاكها للطبيعة بقدر ما تفتح المجال أمام لعبة الممكنات، أي القدرة على الانتاج اللغوي بصورة حرة، متواصلة ومتجددة. ولذا فالذي يتكلم لغةً من اللغات ليس مجرد «ناطق» بها، بل هو «فاعل لغوي»، كما أوثر التسمية، بمعنى أنه يفعل باللغة وفيها، بقدر ما يخلق عبر كلامه وأدائه، عالماً ممكناً يسهم في إعادة إنتاج اللغة كبنية تفاضلية، من الفروقات والعلاقات، يجري تفكيكها وإعادة تركيبها، باستمرار، على نحو توليدي تحويلي. بهذا المعنى

تصبح اللغة عبارة عن خلْق مستمر تتغير معه عما هي عليه، بقدر ما يجري النطق بها أو التفكير فيها بصورة خلاّقة ومثمرة.

وهذا ما فعله كبار علماء اللغة مثل دوسوسير وياكبسون حديثاً، أو مثل سيبويه والسيرافي قديماً: إنهم لم يتملكوا، معرفياً، الواقع اللغوي بنموذجه الأصلي أو مبدأه الأولي؛ وإنما ابتكروا نماذج معرفية أو ابتكروا عوالم مفهومية شكلت وقائع هامة تغير معها المشهد على الساحة الألسنية. وهذا شأن المفهوم الهام والخارق: لا يتطابق مع واقع، بل يحتل موقعاً على ساحة الفكر، بقدر ما يخلق مجالاً للتفكير أو للعمل، يُعاد معه تشكيل الموضوع أو إنتاج العلاقة بالواقع.

وهذا بالذات ما أنجزه تشومسكي بابتكاره لمفهومات التوليد والتحويل أو الأداء. إنه لم يقبض بجهازه المفهومي الجديد على حقيقة اللغة بصورة موضوعية بقدر ما افتتح مجالاً جديداً للتفكير في الوقائع اللغوية، تغيَّر معه مفهوم اللغة والعلاقة بها، أي علاقة اللغة بكل ما عداها. ولذا فإن تشومسكي، بكلامه على الكليات النحوية والمعرفة الفطرية، لا يفعل سوى حَجْب ما أحدثه من التحول على الساحة الألسنية بنظريته الجديدة حول التوليد والتحويل، إذ هو لم يصف بنية عميقة أو يقبض على حالة أولية، بقدر ما قام بصرف الإشكالات العالقة وتحويل الموضوعات السابقة من خلال المجال الجديد الذي وُلد معه.

هذا ما يمكن أن يقود إليه فكرٌ نقدي للمنطق التقليدي، الصوري أو المتعالي. وذلك حيث المعرفةُ لا تعود قبضاً على الماهيات الثابتة أو الطبائع الأصلية، بل تخلق واقعاً يتغير معه الفكر والواقع نفسه. غير أن تشومسكي لم يفد من نقد المنطق وتحولاته، بل آثر التراجع إلى الوراء، للتعاطي مع نظريته التوليدية بعقلية غيبية، لاهوتية أوناسوتية، متكئاً بذلك على مقولة الطبيعة البشرية الهرمة، التي تشكل الداء المزمن للفكر الفلسفي العلمي، من أفلاطون حتى تشومسكي وتلامذته من الغربيين والعرب. ذلك أن البحث عن

الجوهري والأصلي والكلي والمثالي، فضلاً عن المسبق والثابت والواحد، يصدر عن شبكة من الأوهام والتهويمات الإيديولوجية لم تنتِج سوى من المآزق والمفارقات. . .

يتجلى ذلك عند تشومسكي في رفضه، بداية، الاتجاهات السلوكية والتجريبية أو الذرائعية، باسم العقلانية والإبداعية، ثم الانتهاء إلى تبنّي العقيدة الفطرية التقليدية، والإشادة باليد الأصلية للطبيعة البشرية. وهذا يقوّض، أولاً، إبداعية النحو التوليدي، لأن الإبداع هو خروج على آلية الطبيعة وتحوّل عن عماء الفطرة؛ ويجعل، ثانياً، المعرفة مجرد تحصيل حاصل، أي إدراك ما سبق تصوره أو ذكره، في حين أن المعرفة هي اشتغال على المعطيات وتحرّر من المسبقات لتوليد الجديد وعلى نحو غير مسبوق. ولم يكن النحو التوليدي في مبتداه سوى ذلك، أي هو جديد معرفي ألسني. وهذا الجديد هو ثمرة الجهد والتراكم والخبرة والمراس، أي هو صناعة وإنتاج.

ولو كان الأمر مجرد فطرة طبعنا عليها، لما كان ثمة معنى لكل النقاش بين تشومسكي وخصومه. لأن الفطرة هي نقيض المعرفة. وهذا أيضاً ما حجبه تشومسكي في خطابه «الفطري»: كون المعرفة التي قدّمها لنا حول اللغة، وكيفية معرفتها، هي فِعل خلق وإنتاج، يولد معه الجديد، بقدر ما يجري تحويل القديم، بالعمل على إعادة تشكيل الموضوع الذي نريد معرفته. ولذا فإن نتاج تشومسكي، أي نصوصه التي تجسد خبرته وإبداعه وتحولاته المتواصلة، تشهد ضد خطابه وبياناته حول المعرفة الفطرية المسبقة.

بهذا المعنى، نحن لا نفكر لكي نعرف ما هو موجود مسبقاً، أو ما سبق لنا أن تصورناه، بل لكي نتحول عما نحن عليه، ونغير علاقتنا بالأشياء، عبر أدواتنا الفكرية ومركباتنا المفهومية وشبكاتنا اللغوية. أما مقولة «المعرفة الفطرية»، فإنها تقوض نفسها بنفسها، لأن معرفة المعرفة، لا يمكن أن تكون فطرية، ولأن المعرفة الفطرية تعني أساساً أن ثمة طبيعة هي التي تعرف، كما تنبت الأسنان وتتكون الأعضاء.

إن مقولة المعرفة الفطرية لا تتيح لنا أن نفهم كيف تتحول اللهجات إلى لغة واحدة، أو العكس كيف تتفرع من اللغة الواحدة لهجات بل لغات. ذلك أن هذه المقولة تلغي تاريخية اللغة، أي كون اللغات هي فروقاتها وكون العلاقة بها هي تحولاتها المختلفة والمتعاقبة.

من هنا فإن مقولة «المعرفة الفطرية» تقود على الصعيد المعرفي إلى العماء أو إلى تحصيل الحاصل، تماماً كما أن مقولة الطبيعة البشرية وشقيقاتها، كالفطرة الأصلية والسلالة المتفوقة أو الأمة المختارة، تَؤُول على الصُعد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية إلى الطوبى والمثالية أو إلى الأصولية والإرهاب أو إلى العنصرية والاصطفاء.

الأحرى أن تُفهم اللغة كسيرورة إبداعية تتيح، عبر الفاعلية التخييلية والمفهومية، التعامل مع المعطيات الطبيعية بصورة غير آلية، أي بصورة مرنة ومفتوحة. بالطبع نحن جملة من الأعضاء والأجهزة والآلات. ولا شك أن عمل الحاسوب قد يسلّط الضوء على آليات الفكر وطريقة اشتغاله. غير أن ما هو طبيعي أو فطري، في مجال معرفة اللغة، أو لغة المعرفة، هو المُعطى والمادة، وليس الأداة أو المحصلة، أي هو رأس المال الذي ينبغي صرفه وتحويله، أو الواقع المراد تغييره وإعادة إنتاجه، عبر الفاعلية الذهنية التي تتيح الفهم والتدبّر والتأثير، عبر اشتغالها على الطبيعة وآلياتها.

وهذا شأن الفاعلية البشرية: تحويل المعطيات الطبيعية إلى مراسات ذاتية وخبرات وجودية هي لغات رمزية واصطلاحات نظرية أو مخلوقات مفهومية يؤلف بها الإنسان عالمه ويصنع حياته بقدر ما يتجاوز شرطه ويغير واقعه. نعم نحن كائنات طبيعية ولكن علاقتنا بطبيعتنا ذات طابع ثقافي تاريخي أو مؤسساتي.

أخلص من ذلك إلى القول: إن التعاطي مع اللغة، بالمعرفة والعمل أو الاستعمال، يحتاج إلى شبكة جديدة من المصطلحات لتجاوز منطق النحو الكلي الذي يحيل اللغة إلى هيكل نظري خاوٍ، على ما يتصور الواقع اللغوي

المُعاش أصوليو اللغة الباحثون عن كلياتها المتعالية ونماذجها الأصلية. فاللغة ليست طبيعة ثابتة أو فطرة أصلية أو هوية مسبقة أو شجرة واحدة أو قاعدة مجردة، بقدر ما هي بيئة أو خبرة أو صناعة أو علاقة أو شيفرة أو رسالة. والأحرى أن نتحدث عن شبكة متواصلة لا تنفك عن التوالد والتكاثر أو عن الاختلاف والتجدد أو عن التحول والتبدل.

مثل هذه المفاهيم تصدر عن منطق جديد ومغاير، أسميه «المنطق التحويلي»، بقي تشومسكي مغلقاً بفكره إزاءه، بقدر ما استبعد الانجازات الفكرية التي تحققت في الفلسفة وعلوم الإنسان، بدءاً من نيتشه مع نهاية القرن التاسع عشر، حتى ريتشارد رورتي مع نهايات القرن العشرين، مروراً طبعاً بمفكري ما بعد الحداثة في فرنسا الذين أعادوا تكوين المشهد الفكري، في النصف الثاني من القرن المنصرم(*)، على نحو تغيرت معه مفهوماتنا للغة والفكر والمعرفة والحقيقة...

غير أن تشومسكي آثر السير بفكره إلى الوراء، لإحياء ما مات من أسئلة أفلاطون وديكارت وراسل حول معرفة المعرفة. ولذا عندما سألهُ عبد الوهاب المسيري، أثناء مجيئه إلى القاهرة محاضراً منذ سنوات، عن موقفه من مفكري ما بعد الحداثة، أجابه بلهجة جافة وصارمة: إنها «ثرثرة» المثقفين الفرنسيين الذين يجلسون في المقاهي للكلام على ما لا يُفيد.

مثل هذا الكلام يدعوني إلى القول: إنها نرجسية المثقف كما يجسدها تشومسكي، والأحرى القول إنها لا ديموقراطية داعية الديموقراطية، التي هي الوجه الأخر لرجعيته الفكرية والفلسفية.

ومع ذلك أختم بالقول: هذا النقد لتشومسكي ليس نفياً له، بقدر ما هو اعتراف بإنجازه وعودة إليه. فأنا أخرج عليه منه بالذات، محاولاً استثمار مجال قد فتحه، لفتح إمكان جديد يمثله المنطق التحويلي. فهذا ما يحتاج

(*) باعتبار أن هذا الكتاب قد جرى إعداده في السنة الأخيرة من القرن العشرين.

إليه النحو التوليدي للخروج من مأزقه، وليس النحو الكلي بمنطقه التقليدي وعقله الماورائي.

ذلك أنه مع المنطق التحويلي لا يُبحث عن نقطة النهاية، بالعثور على مبدأ أصلي، يشكل التطابق معه تملكاً للحقيقة اللغوية، وإنما يُرى دوماً إلى الواقع اللغوي من خلال الفروقات التي لا يمكن إفناؤها بين الألسن واللهجات والأساليب، والتي يجري العمل عليها، بالصرف والترجمة والتحويل، بما يفضي إلى اشتقاق إمكانيات جديدة للمعرفة والعمل على الصعيد الألسني أو اللغوي.

فالفرق هو مبنى الواقع اللغوي، في حين أن التحويل هو شكل التفكير في هذا الواقع. وبهذا المعنى كل مفهوم يُبتكر في قراءة ما يحدث أو يستجد لغوياً، يتحول هو نفسه إلى حدث يحتاج إلى القراءة، صرفاً وتحويلاً، بما يؤدي إلى توسيع المجال الألسني وإغنائه بالجديد أو المثير أو الأصيل من المجالات والإشكالات أو المفهومات.

هذا هو منطق الخلق والفتح والفاعلية. أما منطق الصورة الذي يأخذ به تشومسكي، وذلك حيث اللغة مرآة العقل، وحيث العقل مرآة الطبيعة، فإنه منطق التبسيط والخداع والهشاشة. ولذا، فإن نقد هذا المنطق، على ما مُورِس هنا، هو محاولة الخروج من المأزق ومغادرة مواقع الهشاشة والهامشية.

المراجع

1 ـ نعوم تشومسكي، تأملات حول اللغة، منشورات فلاماريون، باريس 1977، الفصل الأول، الكفاءة الإدراكية.

2 ـ نعوم تشومسكي، اللغة ومشكلات المعرفة، ترجمة حمزة بن قبلان المزيني، دار توبقال، 1995.

3 ـ فرنسوا دوس، تاريخ البنوية، الجزء الثاني، التشومسكية: تخوم جديدة؟ منشورات لادي كوفرت (La Decouverte)، بارس، 1992.

4 ـ نعوم تشومسكي، اللغة والفكر، بعض التأملات في موضوعات مبجّلة، ترجمة ياسين الحاج صالح، مجلة النهج، العدد 11، صيف 1997.

2

تشومسكي
بين
النجومية والأمبريالية

I ـ عقلية المحقق

بعد نقد تشومسكي كعالم مؤسس لفرع معرفي في المجال اللغوي، على ما جرت مناقشته في المقالة السابقة، أوثر في هذه المقالة الأخيرة توسيع المناقشة النقدية، بتناول الوجه الآخر لتشومسكي، بوصفه مثقفاً بارزاً يلعب دوراً قيادياً على الساحة الدولية في مقارعة النظام العالمي السائد دفاعاً عن حقوق الإنسان وقضايا الشعوب.

هذا ما يتجلى في مختلف كتاباته السياسية ومن بينها كتابه «الغزو مستمر» بشكل خاص. وهو كتاب ينال تقدير الدعاة والمثقفين العاملين تحت شعار محاربة العولمة والأمركة والغزو الثقافي، سواء في العالم العربي أو في خارجه، خاصة وأن تشومسكي لا يكتفي في هذا المؤلف الضخم بإدانة سياسة الولايات المتحدة الأميركية، ولا بمعارضة النظام العالمي الرأسمالي، وإنما هو يناهض المشروع الثقافي الغربي من أساسه، إذ يعتبره نوعاً من الغزو، من جانب الغرب لبقية العالم، مستمر منذ أكثر من خمسمائة عام[1].

من هنا يلقى الكتاب صدًى لدى أصحاب الدعوات النضالية، ويجد فيه

(1) نعوم تشومسكي، الغزو مستمر، سنة 501، ترجمة مي النبهان، دار المدى، دمشق، 1996.

حراس الهويات والمدافعون عن الحريات الحجج التي تؤيد آراءهم وتدعم مواقفهم في خياراتهم الإيديولوجية ومشاريعهم السياسية.

ولكن النظرة إليه تختلف عند من تستلفت نظرهم أزمة المنظومات المعرفية والأنساق الخلقية القديمة أو الحديثة. فهؤلاء لا ترضيهم لغة الشعارات الطوباوية، ولا يقنعهم منطق التعبئة والمدافعة، إذ هم يهتمون بفهم التراجع الذي تشهده القضايا الكبرى التي راهن عليها الإنسان المعاصر، بقدر ما يعملون على تحويل مآزق المشاريع الإيديولوجية والشعارات النضالية إلى مواضيع للنقد العقلاني والدرس المعرفي.

من هذا المنطق أدخل على أطروحة تشومسكي حول استمرار الغزو، لكي انتقده من حيث هو بالذات موضع الثناء والمديح لدى أكثر الدعاة. ولذا لا أجدني بحاجة إلى قراءة كتاب يقع في مئات الصفحات، لكي يحدثنا مؤلفه عما مارسه الغرب، في سيرورة صعوده وتوسعه، من الغزو والتسلط والنهب، أو الخداع والانتهاك للقوانين والمواثيق.

مثل هذه الأعمال والممارسات تشكل الخبز اليومي للاجتماع البشري. إذ هي ما يُصنع وما نقع عليه في أي مكان، من أصغر قرية نائية في دولة هامشية إلى أكبر حاضرة في أقوى دولة في العالم. وبوسع المرء، إذا أراد استعارة كلام الشاعر بدر شاكر السياب[1]، أن يقول: ما مر يوم على البشرية ليس فيه جوع أو قهر أو نهب أو قتل، لا في الماضي ولا في الحاضر، لا في المجتمعات القديمة ولا في المجتمعات المتقدمة.

صحيح أن البشرية حققت، في العصور الحديثة، تقدماً في مجال الحقوق والحريات، سواء مع فلسفة الأنوار وشعارات الثورة الفرنسية حول الإخاء والمساواة، أو مع حركات التحرر الحديثة وشرعة حقوق الإنسان المعاصرة. ولكن ذلك لا يكاد يغطي ما نشهده اليوم، في غير مكان من

(1) إشارة إلى قوله: ما مر يوم والعراق ليس في جوع.

العالم، من تزايد الفقر والعُسف أو الظلم والعنف، وسوى ذلك من المآسي والفواجع الاجتماعية والسياسية، مما يدل على أن الشرائع والقوانين هي مجرد استثناءات، قياساً على ما تتعرض له من الخرق الدائم والانتهاك الفاضح، خصوصاً في المجتمعات الواقعة خارج العالم الغربي.

أما من حيث العلاقات بين الدول والجماعات، فليس الوضع بأفضل. فالأصل في هذه العلاقات هو، على الأقل، شبكة المصالح وعلاقات القوة وإرادة السبق والتفوق، إذا لم نقل إرادة الهيمنة والتسلط. ولذا لا تكفي القوانين والدساتير لحفظ الحقوق. فمن لا يملك القدرة على إنتاج ما به يفرض نفسه على الغير، من معرفة أو أداة أو ثروة أو قوة، يتعامل مع هويته وحقوقه بصورة شكلية مجردة أو هشة. بهذا المعنى يبدو من قبيل تحصيل الحاصل أن يحدثنا تشومسكي وسواه من المثقفين الغربيين عن هيمنة الدول الغربية والولايات المتحدة الأميركية أو عن انتهاكها للقوانين والمواثيق. فكيف ومعظمهم يعلم، بقدر ما يخفي، أن هذه الدول قد عملت على زرع دولة وسط العالم العربي، قامت باقتلاع شعب من أرضه وتشريده. وهكذا فما يحصل على أرض الواقع المعاش من المآسي والمظالم والانتهاكات لا يحتاج إلى إثباتات، وإنما هو مدعاة إلى الاعتراف بهشاشة الضمير الإنساني وأزمة القيم الكونية.

من هنا تبدو المهمة التي يمارسها تشومسكي، كمحام عن حقوق الشعوب، مهمة خادعة تجعل المجتمعمات التي يدافع عن حقوقِها وقضاياها تنام على قناعاتها الواهية أو تتشبّث بوضعياتها القاصرة، بقدر ما تتوهّم أن أزمتها هي وليدة علاقاتها مع الآخر لا غير. بالطبع هناك مشكلة مع الآخر في الخارج، ولكنها من الدرجة الثانية. أما المشكلة الأولى فتكمن في العلاقة مع الذات والفكر.

والممكن في هذا الخصوص، أي تجاه تفوق الغير أو في مواجهة إرادته في الهيمنة، أكان يتمثل في أميركا أم في أوروبا أم في أي طرف آخر، هو

انصراف الخائفين على هوياتهم أو المهضومة حقوقهم، إلى تفكيك مقولاتهم عن الواقع والحقيقة أو عن الحق والمشروعية، لكي يخرجوا من مأزقهم الوجودي، ويستعيدوا مبادرتهم التاريخية، بالانخراط في ورشة العمل الحضاري، عبر إتقان لغة الخلق والعمل بمنطق الفتح والكشف. فالسبيل المُتاح لكي يصنع المرء قوته، وينال قسطه أو يمارس حريته، هو ممارسته لفاعليته وحضوره، بالمساهمة في العمل المنتج والنشاط الخلاق. ولذا فبداية التحرر، هو أن يتحرر المرء من الذين يمارسون الوصاية عليه، ولو باسم الدفاع عن حريته ومصالحه.

ثمة وجه آخر للخداع في مهمة المحقق أو المحامي، بدعوى الكشف عن الحقيقة وحماية الحقوق، وهو أن التعامل الطوباوي مع الوقائع والمستجدات، من خلال المثل الهشة والقيم المفارقة، لا يحد من المآسي والمظالم التي هي مصدر الشكوى، بل يعطي مردوداً عكسياً، إذ هو يفاقم المشكلات ويشكل أيسر الطرق إلى إنتاج الفشل والإخفاق.

وها هو تشومسكي قد أفنى عمره يصارع سياسة بلده ويعمل على فضحها وإدانتها، عبر تحقيقاته وتحليلاته، فإذا النتيجة بعد عقود من المناضلة، هي اجتياح الولايات المتحدة للعالم، ليس فقط على الصعد التقنية والاقتصادية والعسكرية، بل أيضاً وخاصة على الصعيد الفكري والرمزي، إذ هي تحتل العقول، وتصبح «سيدة الرموز» كما يعترف إنياسيو رامونيه[1]، شريك تشومسكي في نضالاته ضد منطق الغزو والهيمنة. وفي ذلك أبلغ شاهد على أن المثقف الرسولي صاحب الدور النبوي لا يحسن سوى خسارة قضاياه.

لا يعني ذلك، بالطبع، تخلي المثقفين عن مهامهم كفاعلين على المسرح السياسي والمجتمعي، بقدر ما يعني الإقرار بمأزق الأفكار التي

(1) راجع مقالته: سيدة الرموز، مترجمة إلى العربية، مجلة العصور الجديدة، القاهرة، عدد أيلول 2000.

يوظفها الدعاة والمثقفون والناشطون دفاعاً عن حقوق الإنسان في مواجهة ما يشهده العالم من التحولات والمستجدات. فلا يُعقل أن يتغير مشهد العالم وأن تتغير خريطة الواقع، دون أن تتغير شبكات الفهم والتأويل أو منظومة القيم والمعايير.

غير أن تشومسكي يحاول الهروب إلى الأمام، دفاعاً عن قناعاته الراسخة ومواقفه الثابتة، في مواجهة المتغيرات والمستجدات. في حين أن الممكن على نحو مُجدٍ وفعال هو إعادة النظر في سياسة الفكر واستراتيجية المناضلة، لإعادة صياغة المرجعيات والمشروعيات، سواء على صعيد معرفي أو خلقي أو سياسي.

II ـ سياسة المعرفة

بالنسبة إلى سياسة المعرفة يقوم موقف تشومسكي على الاعتقاد بأن للواقع حقيقته الجوهرية والثابتة أو الأصلية والخفية، التي يمكن الكشف عنها أو القبض عليها، بواسطة أدلة عقلية ومعايير موضوعية حاسمة تنتج العلم المطابق واليقين الجازم.

مثل هذا الادعاء العلمي الأقصى يخفي رغبة لاهوتية استبدادية، تقوم على نفي المتغيرات للمحافظة على الثوابت من المعتقدات العلمية أو الفلسفية. وهذا هو أصل الاستبداد: أن تستحوذ على المرء مقولاته، لكي تحمله على الاشتغال كحارس أمين لمعتقداته وقيمه في مواجهة ما يحدث من التقلبات والتحولات. والثمرة هي الوقوع في المطبات النظرية[1] والمزيد من الانتهاك للقيم والحقوق.

ثمة إمكانية أخرى في التعاطي مع المتغيرات والمفاجآت: أن يرتد المرء على ذاته لكي يغير أفكاره، بإخضاع منظومته المعرفية إلى النقد والتحليل. غير أن تشومسكي يتمسك بمفهومه للحقيقة بوصفها ثمرة تأمل

(1) راجع أدناه، الحتميات ومآزقها في تفسير الظاهرات.

خالص أو فهم محض لذات مفكرة أو ملكة متعالية تقبض على ماهيات الأشياء ومعانيها الأصلية، على ما يتعامل مع العقل أو اللغة أو مع الواقع السياسي والاجتماعي. مثل هذه المعاملة الماورائية والأصولية هي التي تنتج الأزمة، بقدر ما تقوم، معرفياً وعملياً،على حجب الحقائق والابتعاد عن الأصول. لأن الحقيقة هي مجرد نتاج يرتبط بالإجماع والمحادثة أو بأشكال السرد وأنماط البلاغة، بقدر ما يرتهن لأنظمة الاعتقاد واستراتيجيات الجماعات والطوائف في التأويل والاختلاف، أي هي على نحو ما يرى إليها ريتشارد رورتي وسواه من نقاد العلم الكلي والعقل اليقيني[1].

III ـ تشومسكي ورورتي

هذا ما جرى تشومسكي على استبعاده في مناظراته[2] ونضالاته، لكي يتعاطى مع الحقيقة بعقلية الحارس وذهنية المحقق. وما يستبعده بالذات هو مصدر المأزق: أي كوننا لا نملك معايير موضوعية ثابتة وحاسمة أو نهائية تتيح لنا معرفة العالم على حقيقته؛ لأن الحقيقة لا تنفصل عن لغتها ومراجعها أو عن مؤسساتها وإعلامها أو عن قواها وأدواتها، فضلاً عن أرضها ومناخاتها أو عن فصولها وأزمنتها. مما يجعل معرفتنا بالواقع مرهونة بظروفنا الخاصة ووضعياتنا النسبية، بمعاييرنا المختلفة وأدواتنا النسبية، بأقنعتنا المتعددة ومجازاتنا المتشعبة. وكلها وقائع محايثة يتناساها تشومسكي وسواه من دعاة المعرفة الموضوعية والحقيقة اليقينية

هنا يتبدى الفرق بين تشومسكي ورورتي من حيث الموقف من الحقيقة

---

(1) راجع بصدد آراء رورتي كتابه: الأمل بدلاً من المعرفة، مدخل إلى البرغماتية، منشورات ألبان ميشال، باريس 1995؛ راجع أيضاً كتاب كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية، ترجمة عابد اسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت 1999. مع الإشارة إلى أن هذا الكتاب الأخير، الذي يدافع فيه مؤلفه عن تشومسكي، يعد من أهم المحاولات النقدية المضادة لمفكري ما بعد الحداثة، ومن بينهم رورتي بشكل خاص.

(2) هذا دأب تشومسكي منذ مناظرته الشهيرة مع ميشال فوكو في أواسط السبعينات، راجع بصدد هذه المناظرة، نظرية لا نقدية، المصدر السابق، ص144.

والمصداقية. فتشومسكي هو ذو عقل ما ورائي يجعله يؤمن بوجود ماهيات ثابتة يمكن القبض عليها بقوالبنا المعرفية، بقدر ما هو ذو موقف أصولي يجعله يتمسك بالثوابت والتقاليد الفلسفية، كما يجد مراجعها لدى أفلاطون، أو لدى ديكارت وكنط. من هنا موقفه السلبي، وربما العدائي، من فلاسفة ما بعد الحداثة. في حين أن رورتي هو برغماتي ناقد للعقل الديكارتي وخارج على عقلانية الأنوار، بقدر ما هو مجدد للبرغماتية، بالانفتاح على منجرات الفكر المعاصر، والإفادة من الطفرات والانعطافات التي شهدتها مختلف فروع المعرفة. ولذا لا يقر بوجود حقائق متعالية أو جواهر ثابتة، بل يرى أن هناك أشياء يتوقف بعضها على بعض، يتكون كل واحد منها من جملة علائقه المتشابكة مع سواه[1].

وتشومسكي أخلاقي مثالي يؤمن بوجود معايير ثابتة للفصل بين الحق والخطأ، أو بين العادل وغير العادل، وعلى نحو يتيح الدفاع عن قيم إنسانية جامعة أو شاملة، في حين أن رورتي يرى أن المعايير الأخلاقية ليست أوامر جازمة مرتبطة بقوانين العقل، الثابتة أو المتعالية، بقدر ما هي تصرفات أو عادات أو تجارب، تخضع للتغيّر بقدر ما ترتبط بالمشاعر والمصالح، أو تتوخى الملائم والمناسب، أو تنبني على التروي والحذر والاحتراس[2].

بكلام آخر: يعتقد تشومسكي أننا قادرون على إقرار الحقائق وإحقاق الحق، على نحو يجعلنا نمتلك المصداقية المعرفية والمشروعية الخُلقية، من خلال الفصل الحاسم بين الثنائيات المعروفة كتعارض الجوهر والمظهر أو الكلي والخاص أو المتعالي والتجريبي أو الحقيقي والخاطئ أو المشروع وغير المشروع، في حين أن رورتي يعمل على تجاوز هذه الثنائيات، بالتفكير على نحو علائقي نسبي تحويلي، معتبراً أن هدف الفلسفة ليس معرفة طبيعة الواقع، ولا حقيقة النفس، وفقاً لمعايير الحق والخير والجمال، بل اندراجنا

---

(1) راجع، الأمل بدلاً من المعرفة، المصدر السابق، ص69 و109.

(2) المصدر نفسه، ص101.

في سيرورة متواصلة من التحول، وتوسيع قدرتنا على التخيل، بعيداً عن مقولات الفلاسفة المتحجرة وثنائياتهم الألفية العقيمة، أملاً بخلق عوالم وأنماط جديدة تجعل المستقبل أكثر غنًى من الماضي.

وهكذا نحن إزاء طريقتين في التفكير: الأولى يتمسك أهلها بالثوابت، في قراءة المتغيرات، لكي يفاقموا المشكلات ويعيدوا إنتاج الأزمات. أما الثانية فإن أصحابها يحاولون مجابهة التحديات والصدمات، بالخروج على ثوابت الفكر والمعتقد، أو على الأقل بممارسة العلاقة مع الثوابت بصورة حية ومفتوحة، أو متحركة ومتحولة. والسؤال هنا: أيهما أكثر وفاء لقيم المعرفة؟ من يعتقد بوجود حقيقة جوهرية أو كلية، يضل الطريق إليها على الدوام، بقدر ما يعتبرها ضالته المنشودة، أم الذي يحاول أن ينتج معارف حول الواقع، يجدد بها فكره، بقدر ما يتحول عن مقولاته وقيمه أو عن أحواله ومواقفه؟

صحيح أن تشومسكي قد جدّد علم اللغة، باختراعه النحو التوليدي، إلا أن مثل هذا الحدس الخلاق، ظل عنده مشدوداً إلى الوراء، من جراء الأخذ بفلسفة الماهية ومنطق المطابقة. حتى عندما ينفتح تشومسكي على الثورة الإدراكية المعاصرة، فإنه لا يفعل ذلك، من أجل تجديد عالمه المفهومي، في ضوء المستجد معرفياً، بل لكي يوظف ذلك، بعقلية علمية أصولية، دفاعاً عن عقيدته الفطرية في البحث الضائع عن الكليات النحوية.

وهكذا فإن تشومسكي، المدافع الأكبر عن معرفة الواقع على حقيقته، يتناسى الواقع الذي هو في المتناول معرفياً، أي كون الحقيقة ليست تصورات متواطئة ولا براهين صادقة، تنعقد في غياهب الذهن لكي تتعالى على الواقع الحي، المُعاش والمتحرك، بقدر ما هي جملة الوقائع العينية والمحايثة، التي تتألف من تشكيلات الخطاب وأفعال الكلام أو من شبكات التأويل ونماذج التصنيف أو من مؤسسات السلطة واستراتيجيات المعرفة، أي كل ما يشهد على تعدد المناهج ونسبية المذاهب أو على اختلاف المواقع وتعارض

المصالح. الأمر الذي يعني أن الخروج من المأزق، يتم بالتخلي عن التعامل مع الحقيقة كأقانيم للعبادة على مذهب القدّيسين، أو كبراهين مُحكمة على طريقة الصدِّيقين، وذلك بفتح الفكر على معاني الإحالة والزحزحة أو الصرف والتحويل أو الخلق والتوليد. فالإنسان يمارس وجوده ويصنع حياته، بما يعمل على خلقه أو تشكيله أو بنائه من اللغات والإشارات أو من العوالم والمستويات أو من الأنظمة والمؤسسات أو من الأدوات والتقنيات. وهكذا فنحن نعيد إنتاج الواقع بقدر ما نتخيله ونسهم في تحويله. بهذا المعنى ليس الواقع واقعياً على التمام، أي لا يخلو من لاواقعيته بقدر ما ينتج العقل أصنامه ولا ينفك الفكر عن أوهامه.

IV ـ منطق الدعوة

بالنسبة إلى استراتيجية المناضلة ومنطق الدعوة، يتصرف تشومسكي من منطلق الوصاية على الناس، وبصورة تجسد السلوك النبوي والمنزع الاصطفائي الذي يجعل أصحابه يتعاملون مع أنفسهم بوصفهم ضمائر الشعوب وعقول البشرية أو المحامين عن حقوق الإنسان والقيم العامة.

والثمرة على هو معروف هي فشل المهام وخسارة القضايا، فضلاً عن خداع الغير والذات. ومثل هذا الدور قد أنتج سيطرة مضاعفة على المضهدين والمهمشين، مقابل المزيد من ممارسة النخبوية والنجومية من جانب الداعية أو المحامي الذي كلف نفسه مهمة الدفاع عن قضايا الناس ومصالحهم.

وتشومسكي يشهد على نفسه بنفسه. ذلك أن حصيلة عقود من نضالاته دفاعاً عن مصالح الناس وحرياتهم، في مواجهة منطق الهيمنة والظلم، هي ممارسته لنجوميته وأمبرياليته المتمثلة بمراكمة رأسماله الرمزي والمعنوي، ونشر أسمائه وصوره ونصوصه على نطاق واسع، وذلك بالتوازي مع توسع الرأسمالية وتعاظم هيمنة الولايات المتحدة الأميركية.

هنا أيضاً يحاول تشومسكي الهروب من المشكلة، إذ نجده، وهو

المولع بكشف الحقائق، يتناسى الوقائع التي تشهد ضده، بقدر ما يتشبّث بالمنظومة الفكرية التي أنتجت فشل المشاريع النضالية دفاعاً عن الحقوق والحريات. في حين أن الممكن للخروج من المأزق هو إعادة النظر في دور المثقف الرسولي، في ضوء ما يشهده العالم من التحولات والتقلبات.

إن مهمة إخبار الناس بالحقائق[1] بعد كشفها، من جانب المثقف قد استنفدت نفسها، خاصة اليوم في عصر الديموقراطية الميديائية، حيث أصبحت الحقائق في متناول الجميع، بفضل الشبكات والقنوات التي تقوم بتغطية فورية للوقائع على أرضها، والتي تعرض المشكلات بصورة مشهدية، وعلى نحو يتجاوز الوسائل والإجراءات التقليدية في العمل الديموقراطي.

ولذا فمهمة المثقف، الذي تعنيه قضية العموم، هي السعي للخروج من الأنفاق المسدودة التي انتهت إليها السياسات النضالية الموروثة من عصر الأنوار، أو الصادرة عن أدلوجات التحرر التي ترجمت إلى مجتمعات كلانية أو أنظمة استبدادية. مثل هذه المهمة تتطلب صوغ خُلقيات جديدة، بفتح فلسفة القيم على مجالات وممارسات جديدة، وبصورة تتجاوز أخلاق النخبة والقدوة أو مثال الطيبة والإنسانية، كما تتجاوز القوانين المجردة والمتعالية المتعلقة بشرعة الأمم وحقوق الإنسان.

V ـ الأمل والمعرفة

هنا أيضاً تملي المقارنة نفسها بين تشومسكي وبين رورتي، أو بينه وبين أميركي آخر هو بيل غيتس:

فمن أكثر صلة بالعدالة؟ تشومسكي الذي يقول لنا ما بات معروفاً حول منطق الهيمنة الذي تمارسه الولايات المتحدة الأميركية أم رورتي الذي يشرح

(1) على ما هو تعريف تشومسكي لمهمة المثقف؛ راجع بهذا الشأن مقالة تشومسكي، الكُتّاب والمسؤولية الثقافية، ترجمة سماح إدريس، دار الآداب، العددان المزدوجان 7/8 و9/10/1996.

لنا العقلية أو الفلسفة أو الخلقية التي يصنع بها الشعب الأميركي قوته ويخلق ازدهاره وتوسعه؟

ومن هو أكثر صلة بمنطق الحقيقة؟ تشومسكي الذي يقرأ العالم بمقولات تشهد على إفلاسها في مجابهة الوقائع أم بيل غيتس الذي يبيّن لنا كيف تدار الأمور ويسير العالم في عصر التبادل الرقمي(1)؟

بسؤال مختصر: من يمارس مصداقيته وراهنيته؟ الذين يتعاطون مع الأحداث بعقلية المحاكمة والإدانة أم الذين يرتدون على فكرهم بالأسئلة لفهم الأزمة وتحليل العوائق؟

وسؤال المفكر لنفسه يعني تجاوز مهمة المحقق والخروج على عقلية الداعية. فالمهمة الآن، لمن يراهن على الخروج من مأزق العقلانيات الكلاسيكية والسياسات النضالية، في مواجهة عالم الإعلام والإعلان والشركة والسوق، ليس رفع الشعارات التي تترجم بأضدادها. وإنما هي تحرر الناس من الذين يمارسون الوصاية عليهم باسم القيم بقدر ما هي تفكيك الدعاة لأوهامهم التحررية. وذلك بفتح مفاهيم الحقيقة والهوية والحرية والحق والعدالة على معايير الأداء والإنجاز، أو على قيم الخلق والابتكار، أو على ممارسات الفاعلية والسلطة والحضور، أو على لغة التسوية والمساومة والمداولة، أو على معاني النسبية والعلائقية والصيرورة.

بهذا المعنى لا تعود الحرية مجرد التحرر من القيود والشروط بل خلق الشروط لممارسة الفاعلية والحضور، ولا يعود الحق ما نمتلكه أو نفتقده بل ما نحسن إنجازه أو أداءه، ولا تعود العدالة مجرد مساواة في الفرص والحظوظ، بل قسطنا مما نساهم في إنتاجه من معارف وثروات وسلطات. ولا تعود الهوية ما نكون عليه أو نتماهى معه، بل ما نحسن أن نصير إليه في ضوء العلاقة بالآخر والحدث. وأخيراً، وخاصة، لا تعود الحقيقة ما نعرفه

(1) راجع بيل غيتس، العمل بسرعة الفكر، منشورات روبير لافون، باريس 1999.

ونتطابق معه، بل ما نخلقه من الموضوعات والمجالات.

ولكن ذلك لا يعني موافقة رورتي على أن المهمة هي استبدال المعرفة بالأمل، لأن النقد المعرفي لا يعني استبعاداً للمعرفة، وإنما هو ربط لها بالواقع، بقدر ما هو تعامل معها بوصفها وقائع تنشئ عالمها وتخلق حقيقتها. بهذا المعنى لا فكاك عن المعرفة، تماماً كما لا مهرب من السلطة، أي لا أمل بلا معرفة، كما لا حرية بلا سلطة.

III

نقد
المصداقية والمشروعية

1

الحتميات ومآزقها في تفسير الظاهرات

I ـ مقدمة

● العصبية

ما من مدرسة فكرية أو نظرية تَفْلت الآن من شِباك النقد والمساءلة، في ضوء ما يشهدُه العالم من الطفرات المعرفية والثورات العلمية، فضلاً عن التحولات الحضارية والمجتمعية. وهذه حال المدارس الحَتْمية التي يعتقد أصحابها بأن للعالم قوانين ثابتة ومحكمة يسير بموجبها، بقدر ما يفسرون الوقائع وفقاً لضرورات صارمة بنماذجها وآلياتها.

ولعل ابن خلدون هو أول رائد من رواد هذه المدرسة في التفكير. فقد كان يرى أن للمجتمع الإنساني طبائعه الثابتة وقواعده المطردة التي يخضع لها في تطوره من غير ما تبديل. من هنا مقولته المعروفة أن الدولة القائمة على «العصبية» لها أَجَلٌ معلوم تسير نحوه لا محالة، إذ هي لا تتعدّى في عمرها الأطوار الأربعة أو الخمسة لكي تَؤُول بعدها إلى التفكك والزوال، أياً كانت إرادة القائمين عليها. ربما بوسع هؤلاء إرجاء الأمر لِحين بإصلاحاتهم. ولكنهم لا يستطيعون أن يمنعوا تقهقرها نحو انهيارها المحتوم.

● البنية التحتية

هذه النظرية الخلدونية التي تفسِّر سيرورة العمران البشري، بصورة

حتمية، مُقْفلة ودَوْرِية، قد جرى تجاوزها في العصر الحديث مع تشكل مفهوم «التقدم» على يد فلاسفة التنوير. غير أن الحتميات قد ازدهرت في القرن التاسع عشر، في ظل فلسفات التاريخ ومذاهبه، وبالأخص مع ماركس الذي أنشأ نظرية في حتمية التقدم هي فلسفته المادية الجدلية أو التاريخية. وبحسب هذه الفلسفة يخضع سير العالم وتقدمه إلى منطق صارم وقواعد كلية لا مرد لها، قد ادّعى ماركس اكتشافها وصوغها بصورة نهائية.

أُولى هذه القواعد أن الشيء لا ينفك عن توليد ضده أو نقيضه. والثانية أن البنية التحتية الاقتصادية حاكمةٌ على البنية الفوقية المتمثلة في الثقافة والأخلاق والقوانين. والثالثة أن التراكمات الكمية تُفْضي إلى إحداث نقلة نوعية أو تحولات جوهرية في أبنية الواقع وعلاقاته. والرابعة أن التاريخ البشري يسير بصورة تصاعدية تقدمية لكي يحقق مزيداً من المعرفة والحرية. والخامسة، ولعلها الخلاصة، هي أن الاشتراكية نهاية التاريخ، أي الأفق الوحيد للتقدم البشري، وهي سوف تُولد من تناقضات الرأسمالية، كما تشكلت هذه على أنقاض المجتمع الزراعي أو الإقطاعي. أما دور الإنسان فهو أن يُحِيط علماً بهذه القوانين التاريخية العامة، لكي يلتزم بها ويعمل بموجبها، وإلاّ جَرَى تهميشه وفقدَ فاعليته. إذن عليه أن يمشي مع حركة التاريخ السائرة قُدُماً إلى الأَمام. وإذا كان له أن يفعل، فبالعمل على تسريع هذه الحركة بما يشبه عمل القابلة لا أكثر.

مثل هذه الفلسفة في النظر والعمل قد وصلت إلى مأزقها، بفعل التهويمات الإيديولوجية لماركس نفسه، أو بفعل التبسيطات النظرية التي خضعت لها نصوصه الغنية، فضلاً عن ديكتاتورية المقولات والقوانين، الأمر الذي تُرْجِم استبداداً في العقيدة والدولة والحزب وعبادةً للشخصية والقيادة، بقدر ما تُرجِم تراجعاً في العلوم والمعارف أو تخلفاً في النمو الاقتصادي والتقدم الحضاري.

• اللاوعي

تجلى الاعتقاد بالحتمية في ميادين أُخرى أهمها علم النفس. وهنا يحضر إلى الذهن فرويد بنظريته حول «اللاوعي». وهذه النظرية تجعل الفرد خاضعاً بصورة مُسْبَقة، وتكاد تكون كلية، إلى قوانين الغريزة وآلياتها العمياء، التي تشتغل في دهاليز العقل الباطن أو السري، وذلك من حيث لا يعي المرء ولا يعقل، وربما ضد ما يعقله أو يريده، وكأن في داخل كل فرد شخصاً آخر خفياً يفكر عنه ويملي عليه تصرفاته؛ أو هو يتكلم عنه وينطق باسمه، كما بيّن جاك لاكان أحد الذين جدَّدوا نظرية فرويد في التحليل النفسي، بجعل اللاوعي ذا بنية مركبة، نفسية ولغوية.

ومع أن نظرية فرويد في اللاوعي تعد كشفاً وجودياً لمنطقة تحولت إلى ميدان خصب للدرس العلمي والإنتاج المعرفي ترك أثره في مجمل فروع الثقافة الإنسانية، فإن هذه النظرية تعاني هي الأخرى من مأزقها، على ما ترجمت بشكل خاص في تقنيات التحليل النفسي في العلاج.

فبحسب هذه التقنيات يُعامل من يُعاني نفسياً بوصفه موضوعاً للدرس والتحليل أو جهازاً من القوى المتضادة ينبغي إصلاحه. بذلك يجري القفز عما يتميز به عالم الإنسان الذي هو عالم القصد والدلالة، بقدر ما هو علاقة بالمعنى تتجسد في تلك المسافة التي يقيمها المرء بينه وبين نفسه، كما تتجلى في إنشاء الرموز وفي فعل المجاز أو العبور الذي به يتغير الإنسان ويغير واقعه أو يخلق عالمه. هذه العلاقة الوجودية تبقى هي اللغز الذي لم يستطع المحللون فكه أو السر الذي عجزوا عن كشفه، بقدر ما تجاهلوا الحاجة الأساسية، لدى المضطرب نفسياً، إلى مناخ من العلاقات الحميمة والأليفة ينخرط فيه لكي يتبادل مع سواه مشاعر الود والتقدير، أو يشارك في خلقه عبر عمل منتج أو مثمر، يتيح له إضفاء المعنى على حياته، وإعادة بناء ذاته على نحو مبدع.

II ـ تشومسكي والكليات النحوية

في مجال اللغة يمكن أن نعد نعوم تشومسكي مع أهل المذهب الحتمي، بالاستناد إلى نظريته في «الكليات النحوية»، التي هي عبارة عن قواعد لغوية عامة وثابتة تخضع لها جميع اللغات واللهجات عند الجماعات البشرية، كما تصدر عنها جميع الأداءات والأساليب الفردية في الكلام. وذلك بحسب «ضرورات بيولوجية» تمليها طبيعة النوع البشري. بهذا المعنى تشكل الكليات النحوية بمثابة «لاوعي» لغوي يستبطنه كل ناطق بلغة من اللغات عند استعماله للكلام، وبصورة تخرج عن نطاق الوعي والإرادة.

لا مُراء أن لتشومسكي إنجازه اللغوي المتمثل في نظريته حول «النحو التوليدي». وهذه النظرية تفسر قدرة الطفل وسرعته في فهم وبناء ما يشاء من الجمل من دون معلومات مسبقة، كما تفسر عموماً قدرة الفرد على اكتساب اللغة عبر ترجمة القواعد العامة والمحصورة إلى أداءات فردية لا نهاية لها، وبصورة لا تخلو من الإبداع والخلق. وذلك يتم بواسطة تحويلات نحوية هي عمليات معقدة، تشتغل بين اللغة والكلام، أو بين البنى الباطنة والبنى السطحية، بقدر ما تتيح استخدام القواعد العامة بصورة سوية ومتجددة، من أجل استيعاب وتشكيل تعابير حرة وغير متناهية.

غير أن تشومسكي ظل متشبثاً بأفكاره التقليدية عن الكليات النحوية الفطرية المغروزة في بنى العقل أو الدماغ، مدافعاً عنها بمنطق صوري، مثالي أحياناً ومادي أحياناً أخرى، بحيث يبدو الناطق بلغة ما، ينفذ أو يستنسخ بصورة لا واعية القواعد العامة للغات أو الخاصة بلغته، مع تلوينات مختلفة كما تَنسخ المطابع الكتاب نفسه بأحجام وأشكال وتصاميم مختلفة. الأمر الذي يجعل كلامه على الإبداع مجرد توكيد لفظي لا غير.

مثل هذه النظرية تهمل ميزة الإنسان وخاصيته كخالق للمعنى أو كمولِّد للعبارة. ومعنى الخلق والتوليد أن عالم الإنسان هو فضاء حر من إمكانات الوجود، بقدر ما هو مساحة تأويلية رحبة تشكل حيزاً لتدفق الكلام وسَيَلان

المعنى، لا على سبيل الخضوع لآليات أو قوانين فطرةٍ جسمانية أو عقلانية. بل على سبيل الإنتاج والتوليد، لما يتمتع بالفرادة والجدة أو الغرابة والطرافة. بهذا المعنى يخرج فعل الخلق على قوانين الضرورة بقدر ما يحاول استخدامها أو معالجتها بالخرق والانتهاك والتجاوز.

من هنا لا تتعلق المسألة بتجريد لبنى نحوية فطرية، ولا بمبادئ كلية تسقط على اللغة الحية والمعاشة، من أجل تقعيدها وضبطها، بقدر ما تتعلق بفضاء مركب، من العلامات والدلالات، هو دوماً قيد التشكل، سواء من حيث عناصره ومستوياته أو من حيث نظامه وعلاقاته. إنه فضاء في غاية التنوع والتشعب والتداخل، منسوج من هوامات الرغبة وتموجات الدلالة، كما هو مصنوع من تداعيات الفكرة وأطياف المخيلة.

هذا العالم اللغوي الكثيف بتراكماته والذي لا مجال لحصر تفاصيله ودقائقه، إنما تطرده النظريات القصوى من ملكوتها المتعالي وبنيانها المجرد، لصالح القواعد الكلية والآليات الفطرية. وهذا ما تفعله نظرية تشومسكي حول «الكليات النحوية»، إذ هي تبحث في الوقائع اللغوية اللامتناهية عن شواهد لإثبات المبادئ العامة، في حين أن وقائع اللغة، التي هي نتاج الخلق والتوليد، هي مباحثات بين ذوات ناطقة، بقدر ما هي «وحدات ذاتية للمعرفة»، تنطوي على تحولات دلالية وتشكل استثناءات على القواعد الكلية أو خروقات للقوانين العامة.

بكلام آخر: إن الكلام، بما هو استعمال خاص وفردي للغة، ليس مجرد انعكاس أو تطبيق أو تنفيذ للمبادئ والكليات، وإنما هو وقائع لغوية تنشِئ علاقات متحركة ومتغيرة مع ما نفترض أنه القواعد الثابتة والقوانين المجردة. ولذا فالواقعة اللغوية هي أولاً توليدية، إذ هي تنتج المختلف والجديد أو غير المُطابق؛ وهي ثانياً تحويلية، إذ هي تؤول إلى نسخ المعنى أو تحويله عبر ما يقتضيه الكلام من عمليات التفكيك والتركيب. ولكن التحويل لا يقتصر على العلاقات العامودية بين البنى العميقة والبنى السطحية

للكلام، وإنما يطال أيضاً العلاقات الأفقية بين من ينخرطون في الكلام. ولذا فالواقعة اللغوية هي من جهة ثالثة واقعة تواصلية تتجسد في محادثات أو مباحثات تُسفر عن دلالات جديدة، بقدر ما تتيح للمنخرطين فيها أن يغيروا علاقتهم بالمعنى بتحول كل واحد عن معناه بصورة متبادلة.

ولكن نظرية تشومسكي التي تتعامل مع اللغة كظاهرة طبيعية أو كمادة فيزيائية، إنما تستبعد الجانب التواصلي، بقدر ما تتناسى بالذات الواقعة التوليدية التي تنظِّر لها، أي كون ما يقع لا يحدث على سبيل التوافق مع مبادئ عامة أو مع نظرية عليا، وإنما يقع كاستعمال خاص أو كأداء فردي يشذ عن الأصول الراسخة أو القواعد المتبّعة، أي كشيء يختلف عن نفسه أو كموضوع هو قَيْد البناء.

من هنا تحتاج نظرية «النحو التوليدي» إلى تجاوز عقيدة «الكليات النحوية» الخاوية، وذلك للتمرس بمنطق التحويل الذي يتحرر به الفكر اللغوي من عقلية المطابقة والقولبة أو القبض والتيّقن، بفتح المعرفة باللغة على شظايا المعنى ونثر الكلام، أي على العالم التحتي أو السفلي الذي هو عالم من البنيات المحايثة والسيرورات المفتوحة والدلالات المتحولة والكثرات المتكاثرة إلى ما لا نهاية.

بهذا المعنى ليس المفهوم من اللغة هو منظومة ثابتة من المبادئ المجردة تتحكم بِبُنية الكلام واستعمالاته، بل وحدات إدراكية صغرى تتكثف وتتراكم أو تتجاور وتتسلسل إلى ما لا نهاية، لكي تشكل عالم اللغة بما هو عالم علائقي تواصلي. بمعنى آخر: ليس الواقع اللغوي مجرد موضوع ثابت مطلوب إنتاج معرفة به على نحو دقيق ومطابق. مثل هذا الفهم للواقع محصلته إهمال الدقائق والحقائق اللغوية. فالأحرى أن نتحدث عن واقع متحرك يتغير باستمرار، بفعل الكلام الذي يتولد أو المعنى الذي ينفجر، أو أيضاً بفعل المفاهيم والنظريات التي تنشأ حول اللغة. مما يجعل العلاقة باللغة علاقة بناء وإعادة تشكيل، بقدر ما يجعل المفاهيم تتغذى دوماً مما تستبعده،

أي من عالمها السفلي الذي غابة من الهوامات والأطياف والتمثلات.

من هنا فإن كل أداء لغوي فردي هو عبارة عن شذرة لمعنى أو شطحة كلامية تُحدث على المستوى التحتي والمُصَغَّر، تحولاً في اللغة شبيهاً بالتحول الذي تحدثه الفراشة في المناخ عند رفة أجنحتها، على ما يقول لنا الفيزيائيون اليوم.

هذا ما يجعل بعض علماء النفس يتحدثون عن معاني الكلمات باستخدام مفردات الفيزياء، فيقولون «كواركات المعنى»، ويعنون بذلك تلك الوحدات الصغرى التي تشكل العناصر الأولى للإدراك، اللغوي أو النفسي، بل ما دون العناصر، أي ذلك العالم الدلالي السفلي الذي تسقطه نظرية تشومسكي من الحسبان لكي يستقيم الحساب النحوي المجرد. غير أن مثل هذا المنطق مآله الاصطدام بالوقائع، بقدر ما يتعامل مع العقل معاملة الحاسوب، أو بقدر ما يستبعد ما يتشكل منه متن اللغة من الهوامش والاستطرادات أو من التفاصيل والاستثناءات أو من التقلبات والتحولات. وتلك هي مفارقة النحو الكلي.

III ـ بورديو والشروط الموضوعية

في المجال الاجتماعي تُعدّ نظرية بيار بورديو، حول «الحقل والعرف»، من أبرز تجليات الحتمية التاريخية في تفسير الظاهرات البشرية. ومن المعلوم أن بورديو يعتبر أن الحيّز الاجتماعي يتألف من عدة حقول مستقلة، كالاقتصاد والسياسة والدين والفن والعلم... والحقل الذي يشتغل وفقاً لمنطقه الخاص وقواعده المميزة، هو عبارة عن خريطة من المواقع والمصالح، بمعنى أنه يشكل بنية تفاضلية قوامها جملة علاقات هي علاقات قوة بين المسيطرين والمسيطَر عليهم، بقدر ما هي علاقات صراعية من أجل الفوز بالمواقع والمناصب أو للحصول على المكاسب والثروات.

أما العرف فإنه يشكل النصاب الذاتي أو الموقف الفردي في الحقل

المجتمعي. وهو ضرب من «اللاوعي» الاجتماعي، بمعنى أنه يمثل منظومة الاستعدادات المكتسبة من نماذج وآليات أو أذواق وأساليب تسبُق الفرد وتقوده من غير تفكير أو تأمل، في مواقفه وتصرفاته، بل في أفكاره وتصوراته، في هذا الحقل أو في ذاك. وهكذا ففي نظر بورديو كل نشاط بشري يتجلّى إمّا بصورة موضوعية داخل الحقل على شكل مؤسسات وسلطات مجتمعية هي تعبير عن ضرورات تاريخية؛ وإمّا بصورة ذاتية في العقول والأجساد على شكل أعراف تجسد الشروط الموضوعية وتعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية أو تضمن ديمومتها واستمرارها.

والحقيقة أن نظرية بورديو تمثل آخِر نِسخ الحتمية التاريخية الموروثة من القرن التاسع عشر بجذرها الماركسي. صحيح أن بورديو يتجاوز التفسيرات الآلية والتبسيطية للماركسية التي ترد كل شيء إلى الاقتصاد، إذ إن نظريته تقوم على تعدد الحقول، وتتحدث عن أنواع مختلفة من رؤوس الأموال المادية والرمزية، كما تصف أنماطاً متباينة من الهيمنة الذاتية والخارجية أو السياسية وغير السياسية؛ بل هي تتحدث عن أصناف من الأعراف تختلف وتتلوّن بحسب الحقول وبحسب المواقع والمواقف داخل كل حقل ولدى كل فرد.

ومع ذلك يبقى بورديو من أنصار المذهب الحتمي بامتياز. إذ هو أنشأ نظرية أراد لها أن تفسّر كل شاردة أو واردة بمفردات المصلحة والسلطة، سواء تعلق الأمر بتفسير فكرة أو عاطفة، ذوق أو أسلوب، عمل أدبي أو تشكيل فني. الأمر الذي جعل الروائي ألان ـ روب غرييه يصف بالرعونة العلمية مثل هذه المحاولات لفهم الظاهرة الأدبية من منظور العلوم الاجتماعية.

في أي حال إن نظرية بورديو حول الحقل والعرف والفاعل الاجتماعي، تتعرض لنقد يطال أسسها المعرفية، سواء من قبل الباحثين الاجتماعيين الجدد، أو من قبل العاملين في ميادين المعرفة عامة. والنقد يتناول غير جانب من جوانب هذه النظرية.

1 ـ الجانب الأول يتعلق بأحادية النظرة والمقاربة. فقد اعتبر بورديو أن الحقل المجتمعي هو مجرد منفعة أو منافسة أو هيمنة، بل هو يصفه أحياناً باستخدام مفردات الاقتصاد المحض كالسوق والسلعة ورأس المال، متجاهلاً بذلك أنماطاً مختلفة من العلاقات كالتضامن والولاء أو المحبة والصداقة. وفي هذا اختزال لحياة المرء التي هي مشروع وجود تعتمل فيه الدوافع والمحركات، بقدر ما تتشابك العناصر والمشاغل، كالمنفعة والثروة أو الهوى واللحمة أو السلطة والقوة أو المعرفة والقيمة أو الأمل والأمنية.

صحيح أن بورديو يتحدث عن تعدد الحقول. ولكن ثمة من يتحدث اليوم عن فاعل اجتماعي «متعدد» من حيث حقوله ودوائر انتمائه، كالعائلة والمدرسة والكنيسة (أو المسجد) والمهنة والصحافة والشاشة والنادي أو المقهى... وكلها حقول ودوائر تترك أثرها في نشاطات الأفراد وتصرفاتهم، مما يعني أن الفرد يخوض تجارب عديدة ومتنوعة خلال سيرورة انخراطه أو اندماجه لكي يتشكل كائناً اجتماعياً سوياً. ولو أخذنا العائلة مثالاً، نجد أنها لا تؤلف في المجتمعات المعاصرة مساحة منسجمة، بقدر ما تشكل حيزاً لأعراف مختلفة وربما متباينة.

وهكذا ثمة عوالم ومساحات وأنماط من العلاقات لا تلتفت إليها نظرية بورديو، قد أصبحت اليوم مجالاً للبحث والدرس، وبصورة تؤدي إلى «تفجير» المفهوم الضيق للعُرف، بقدر ما تسهم في صياغة رؤية أكثر انفتاحاً وتعقيداً وتعدداً لمنظومة الاستعدادات الثابتة والجامعة، كما يبيّن عالم الاجتماع فيليب كوركاف.

2 ـ الجانب الثاني يتعلق بمبدأ الحتمية في تفسير الظاهرات. والحتمية تعني هنا أن ما يفعله الفرد محدد مسبقاً من جانب الحقل وقوانينه أو العرف وآلياته. من هنا لا يهتم بورديو بأقوال الفاعل وأحكامه وقراراته الواعية بقدر ما يهتم بعاداته وطرائق تصرفه وردات فعله الجسمانية الكاشفة عن محدداته الخفية واللاواعية. الأمر الذي يجعل المرء رهينة لشروطه الموضوعية، بقدر

ما يُفْقِدُه القدرة على الخرق والتجاوز أو على الخلق والإبداع. صحيح أن بورديو يحاول التأكيد على دور الفرد من خلال استعادته لقول باسكال: «إن العالم يحتويني، ولكني قادرٌ على فهمه».

غير أن بورديو لا يستثمر المدى المفهومي لهذا القول، إذ سرعان ما يعود للتمسّك بموقفه الأصلي القائل بحتمية المواقع والأدوار، من خلال تأكيده على أنّ الحيّز الاجتماعي، بأبنيته وقوانينه، يبقى «الحقيقة الأُولى والأخيرة» التي تقود ما ينشئه حوله الأفراد من المفاهيم والتصورات. ولذلك فهو يعتبر أننا عندما نُخضِع مثلاً الدولة للدرس والتحليل، فإن فكر الدولة يخترقنا، فيما نحن نفكك مقولاتها، ومن حيث لا نفكر أولا نحتسب، متناسياً بذلك أن تفكيك المقولة، هو خرق لها، أي إعادة تركيب لا تخلو من فعل الخلق والبناء.

والموقف الحتمي هو الوجه الآخر لأحادية النظرة. فبقدر ما يفسر بورديو الظاهرات البشرية تفسيراً وحيد الجانب بردها إلى شروطها الاقتصادية بالتحديد، فإنه وبالرغم من تأكيده اللفظي على دور الفرد، إنما يميل إلى إلغاء هذا الدور، لأن نظريته لا تحسب حساباً لما يتميز به عالم الإنسان الذي هو عالم الرغبة المخاتلة والدخيلة الاستثنائية أو العاطفة الفياضة والذائقة النفاذة أو الوعي المتفرد والحلم الشارد... بل هي تكاد تلغي بحتمياتها الموضوعية دور الخيال الخلاق والمفهوم الخارق، الأمر الذي جعل بورديو لا يرى في الأعمال الفنية أو الفلسفية سوى تعبير عن مواقع أصحابها داخل حقول اختصاصهم.

وهكذا تجعل نظرية بورديو كل نشاط فردي، وكأنه ملعوبٌ سلفاً، مما يعني تقليص قدرة الفرد على اللعب، من أجل خرق الحدود وتغيير الشروط، عبر الإمكانات الذهنية واللغوية التي يشتقها أو يصنعها، على سبيل الفهم والتأويل أو المجاز والعبور أو الصرف والتحويل. هذا الموقف الحتمي يجري تجاوزه اليوم بالتركيز على قدرة الفرد على المساهمة في تشكيل واقعه

الاجتماعي بخلق عالمه الخاص، سواء بخلع معنى على أفعاله وتجاربه، أو بتكوين آراء وتصورات حول بيئته ومجتمعه، أو بانخراطه في المحادثة التي تتشكل في بوتقتها التواصلية العلاقة مع الآخر.

3 ـ الجانب الثالث يتعلق بالمكانة العلمية لنظرية بورديو التي تنبني على ثنائية تقيم فصلاً حاسماً بين المعرفة العاميّة للفاعل الاجتماعي والمعرفة العلمية لعلماء الاجتماع. والأُولى هي في نظر بورديو منسوجة من الأوهام والأغاليط، فيما الثانية تقدم معرفة مطابقة بحقيقة الواقع الاجتماعي.

بهذا يناقض بورديو نفسه من وجهين: الأول أنه طالما انتقد العقل العلمي على مسبقاته النظرية والمدرسية التي تحجب حقيقة اللعبة الاجتماعية. والثاني أن نظريته تقيم من جهة أخرى فصلاً حاسماً أيضاً بين الحس العملي والنشاط الفكري التأملي، الأمر الذي جعله يذهب إلى أن الفاعل الاجتماعي لا يصدر عن رويّة أو عن قرارات مدروسة لا في تصرفاته ولا في تصوراته، معتبراً «أن البنى الإدراكية ليست أشكالاً من الوعي بل استعدادات مغروزة في الجسم بصورة لا واعية».

وهكذا نحن إزاء ثنائية مزدوجة تنهض عليها نظرية بورديو، تفصل إحداهما بين معرفة العالِم ومعرفة الفاعل والأخرى تفصل بين العمل والنظر.

وإذا كان الأمر كذلك فالسؤال هو: من أين تستمد نظرية بورديو مشروعيتها المعرفية إذا كانت الحقائق الموضوعية هي التي تحدد المفاهيم والتصورات؟ أو بسؤال آخر: ما الذي يجعلنا نقتنع بأقوال بورديو إذا كان هو نفسه لا يفلت من شباك العرف ومصالح الحقل؟ هذا السؤال يكشف مدى التعسف في الفصل القاطع، سواء بين الحس العملي والنشاط التأملي، أو بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية.

فبالنسبة للثنائية الأولى لا ممارسة عملية تخلو من تأمل وتروٍ، ولو تفاوت ذلك بحسب أنماط الفعل وأشكال الإدراك. ذلك أن الإنسان ليس فاعلاً مجتمعياً إلا لأنه فاعل فكري أو ذو نشاط معرفي. والعلوم الإدراكية

تثبت اليوم أن عملية التعلّم نفسها ليست مجرد فعل سلبي يقوم على التلقي والتلقين، وإنما هي فعل إيجابي أو عمل بنائي يتدخل خلاله المتعلّم قدراً من التدخل، بحيث يحاول أن يفهم دلالة ما يُعطى له ويعمل على تأويله أو تحويله واستدخاله، بقدر ما يعمل في الوقت نفسه على إعادة صياغة جهازه الإدراكي وأدواته المفهومية.

كذلك الأمر بالنسبة للثنائية الثانية: من التعسف الفصل الحاسم بين معرفة العالِم ومعرفة الفاعل، بمعنى أنه لا معرفة علمية خالصة ما دام كل عالم بالمجتمع هو فاعل اجتماعي منخرط في حقله أو مندمج في بيئته ومحيطه، تماماً كما لا أنه ممارسة عملية خالصة ما دام كل فاعل اجتماعي هو ذات مفكرة لا يَعْرى صاحبها من الفهم والتقدير أو التقرير والتدبير.

4 ـ الجانب الأخير، والأهم، يتعلق بمفهوم بورديو للواقع، وهو الذي يحتاج إلى المراجعة، ذلك أن نظريته تنبني على جملة بداهات هي التي تنتِج مأزقها: أحادية النظرة، حتمية الرؤية، نخبوية المعرفة، مركزية النموذج، منطق المطابقة.. والخروج من المأزق لا يكون فقط بتوسيع مفهوم الحقل أو العرف، كما يفعل بعض نقاد بورديو من الباحثين الاجتماعيين، وإنما يتطلب تجاوز فهمنا للواقع بوصفه مجرد بنية موضوعية ذات قوانين صارمة أو محكمة، هي مجرد تجسيد لشروط الإنتاج أو التوزيع والاستهلاك.

فهذه نظرة يابسة وفقيرة، ذلك أن الواقع الاجتماعي ليس بنية جامدة أو وحدة مغلقة، بقدر ما هو سيرورة مفتوحة وبنية متحركة تعمل فيها كثرات محسوسة وكينونات متفردة. أي هو مجال لولادة الفردي والهامشي، أو لانبجاس الشاذ والاستثنائي، بل الواقع هو «استثناء على نفسه»، إذا جازت العبارة أو الاستعارة. مما يعني أن النظام هو الاستثناء، بقدر ما يعني أن أدنى فعل يقوم به أضعف فاعل اجتماعي، إنما يترك أثره في الحقل الخاص وفي الحيز الاجتماعي العام، من حيث لا يحتسب أهل النظريات العامة والمنظومات المجردة.

من جهة ثانية ليس المجتمع مجرد واقع حاصل نريد إنتاج معرفة حوله، على ما هو عليه وبصورة مطابقة. وإنما هو ما نقدر على صنعه وتحويله أو إعادة تشكيله وبنائه، عبر ما نخلقه أو نبتكره من اللغات الرمزية والأنساق المعرفية أو القواعد المؤسسية والمعايير السلوكية أو الأدوات التقنية والوسائل العملية. بهذا المعنى ليس الواقع واقعياً بالمعنى الساذج والحرفي للكلمة، وإنما هو واقع رمزي ومتخيّل أو مفهومي ومُعَقْلَن أو مؤسسي ومُنْبَني، بل هو اليوم واقع افتراضي يتسع معه عالم الإنسان الذي هو رِهان على اشتقاق الإمكان، بقدر ما أصبح بمقدور البشر صنع أشياء ذكية تنوب مناب الذهن في التفكير والتفاوض والتقرير.

وهكذا فالفرد من الناس يصنع الواقع بقدر ما هو نِتاج واقعه المجتمعي، ويمتلك القدرة على تغييره بقدر ما يتمكّن من أن يتغيّر هو نفسه. ولذا ليست المفاهيم مرايا الواقع الموضوعي بقدر ما هي شبكات للتحويل يتحول بها المرء عن فكره بقدر ما يحول علاقته بالواقع. مع هذا الفهم العلائقي، المتحرك والملتبس، يمكن أن نتجاوز موقف الذاتيين والفكرانيين الذين يقولون بأن الواقع يتشكل بحسب قوالب الفكر ومقولاته؛ كما نتجاوز موقف الحتميين والواقعيين الذين يقولون بأن الأفكار تتشكل بحسب قوانين الواقع وآلياته.

فالأحرى الكلام على واقع هو موضوع للتحقّق بقدر ما مادة للتخلّق، بمعنى أنه واقع يتغير عما هو عليه بقدر ما يخضع للدرس المعرفي والتعامل العقلاني. الأمر الذي يجعل المقولات والنظريات مجرد مقاربات تخضع للمراجعة وإعادة الصياغة، لا قوانين كلية أو أحكام نهائية.

من هنا نحن لا نتحكّم بالواقع تمام التحكم، ما دمنا لا نُنْتِج معرفة تتطابق معه كل التطابق. طبعاً نحن نفعل ونؤثر بقدر ما نخلق أو نصنع. غير أننا، وكما هو شأن كل خالق فاعل، لا نسيطر على مخلوقاتنا ولا نحيط بنتائج أفعالنا، كوننا نخلق الحقائق فيما نحن نبحث عنها أو نحاول إقرارها.

وذلك هو الاشتباه والالتباس. إنها «ازدواجية الحقيقة»، إذا شئنا أن ننطلق من بورديو نفسه لكي نفكر بخلافه أو ضده. ومعنى الازدواج أننا نعرف بقدر ما نخلق، ونفعل بقدر ما نتحول، وذلك بعيداً عن مزاعم القبض على حقيقة الواقع، لا على سبيل التطابق ولا على سبيل التطبيق. بهذا المعنى ليست المسألة أن نعرف جيداً قوانين الواقع لكي نفعل فيه بدورنا على نحو جدلي. فلا يوجد واقع مجتمعي يستقل بموضوعه عن المعرفة به، لأن كل معرفة مثمرة هي أداة خلق وتحويل بقدر ما هي فِعل بناء وتشكيل.

وهكذا ليست البنى الاجتماعية حقائق موضوعية هي عبارة عن جواهر مثالية أو مادية، متعالية أو ثابتة، لا على طريقة أفلاطون ولا على طريقة ماركس، إذ كلاهما وجهان لعملة واحدة. بكلام آخر إن المؤسسة المجتمعية، بوصفها سلطة رمزية، ليست منفصلة عن الإنشاءات الذاتية والابتكارات الذهنية للأفراد، ذلك أن ما يقع اجتماعياً، أي ما ينشأ أو يتغير من العلاقات والمؤسسات والسلطات، والذي هو موضوع البحث والدرس، إنما يقع في العقول بقدر ما يسجل في النصوص، مما يجعله دوماً مادةً للكلام والتفكير أو للفهم والتخييل أو للصنع والتحويل، بوجه من الوجوه وعلى مستوى من المستويات، سواء حدث ذلك بشكل خفي أو ظاهر، قوي أو طفيف.

وهكذا يركز بورديو اهتمامه، في تناوله الظاهرة الاجتماعية، على الخارج وعلى المستوى المكبّر، فضلاً عن النظرة الحتمية. من هنا فهو يبحث دوماً عن القوالب والقوانين والشروط الموضوعية للإنتاج، التي تحدد عمل الأفراد وتصرفاتهم، من غير أن يلتفت إلى الوجوه الأخرى للظاهرة، وهو أن الشروط الموضوعية ليست حتميات بقدر ما هي حقول من الممكنات؛ وأن القواعد الإنتاجية ليست ماهيات ثابتة أو متعالية بقدر ما هي عمل جماعي وإنتاج متواصل لا يكتمل ولا يتوقف؛ وأن القوانين، أياً كانت صرامتها، ليست أنظمة خارجية تطبق بصورة حرفية، وإنما هي منتجات تخضع للنقاش

والتأويل أو للخرق والانتهاك، أي هي مساحات لإعادة الخلق والتشكيل.

بهذا المعنى يشبه المجتمع اللغة، من حيث كونه لا ينفك يخضع للتخليق والتوليد، أو للتطوير والتشكيل. ووجه الشبه بين الاثنين يحمل بعض علماء الاجتماع على قراءة المجتمع بوصفه مسرحاً أو نصاً بقدر ما يحملهم على التخلي عن أوهامهم الموروثة حول يقين المطابقة والعلم الكامل أو المعرفة الكلية والضرورية، من أجل ممارسة علم الاجتماع بصورة توليدية أو تحويلية.

مثل هذا المنطق التحويلي والعلائقي، المرن والمفتوح، هو الذي يتيح كسر ثنائية الحتمية الصارمة والذاتية الاعتباطية التي حاول بورديو تجاوزها، لكي يقع فريستها، وذلك بقدر ما بقي سجين عقلية المطابقة أو أسير مقولته الدغمائية حول الواقع الموضوعي وتعريفاته الكاملة للعلم الاجتماعي. ذلك أن «الشروط الموضوعية للإنتاج وإعادة الإنتاج»، قد باتت مقولة عاجزة عن تفسير الواقع الاجتماعي بتموجه وتقلباته أو بغناه وتعقيداته، بل هي التي تحتاج إلى النقد والتفكيك، لإنتاج مفاهيم جديدة تتيح لنا أن نفهم ما يحدث، أي قدرة المجتمع، عبر أعمال الأفراد أو المجموعات، على صنع ذاته بالاشتغال على معطياته وصرف رؤوس أمواله المادية والرمزية.

من هنا نشهد ولادة شبكة جديدة من المفاهيم لقراءة الظاهرة الاجتماعية، مثل «المخيال الاجتماعي» مع كورنيليوس كاستورياديس، أو «الإنتاج الذاتي» مع أنطوني غيدنز، أو «المباحثة» مع ايرهارد فريد لبرغ، أو «الفعل التواصلي» مع يورغن هابرماس.

مرة أخرى نجد أن بورديو لا يستثمر المدى المفهومي لما يقوله. فهو يريد قراءة توليدية للعلاقات المجتمعية، ولكن مقولته حول الحقيقة الأولى والأخيرة، للبنية الموضوعية التي تحدد، شكلاً ومضموناً، وجهة نظر الفاعل الاجتماعي، لا تفي بمثل هذه القراءة، بقدر ما تختزل المفاعيل التوليدية الخلاقة لوقائع اللغة والفكر السيالة واللامتناهية إلى قوالب موضوعية، أو بقدر

ما تتجاهل العالم الاجتماعي، التحتي أو المصغر، الذي يمور ويتحرك بصورة خفية وبطيئة، بعيداً عن أعين علماء الاجتماع.

وهكذا فإن بورديو ادّعى امتلاك معرفة مطابقة بقوانين الواقع من خلال مقارباته النظرية، بقدر ما توهم أن بالإمكان التحكّم بالواقع من خلال هواجسه النضالية. فكان أن فكر كحتمي بوصفه عالماً من خلال ديكتاتورية المقولة، وتصرف كفكراني بوصفه مناضلاً من خلال هوامات الحرية. وكلاهما وجهان لعملة واحدة، هي التي أنتجت التناقضات النظرية والمآزق العملية. وتلك هي ثمرة الزعم العلمي بالقبض على الواقع والبحث الطوباوي عن حلول قصوى للمشكلات، أي الوهم والفشل والإحباط. وإلا كيف نفهم أنه بعد كل هذه النضالات ضد العولمة والليبرالية الجديدة والنظام العالمي والولايات المتحدة، من جانب بيار بورديو ونعوم تشومسكي وريجيس دوبريه وأنياسيو رامونيه وأمثالهم، وأشباههم من المثقفين العرب، تجتاح أميركا العالم، بل العقول، على ما يعترف رامونيه نفسه؟!

خلاصة القول إن نظرية بورديو حول الواقع الاجتماعي تخضع للنقد والتفكيك، بما يؤدي إلى خرقها وتجاوزها، مع تشكل عالم فكري مركّب وتحويلي، يتعامل مع المفاهيم لا بعقلية أحادية ديكتاتورية، بل بوصفها مخلوقات تفعل فعلها بقدر ما تتكشّف عن حدودها وقصورها، لكي تشكل مواد أو مراجع أو أدوات لاختراع مفاهيم جديدة تتغير معها جغرافية الفكر وخارطة الواقع. فلا يوجد واقع بذاته يمكن القبض عليه من خلال نظرية مركزية أو قصوى تفسر الظاهرات البشرية من خلال نموذج وحيد أو بردها إلى عنصر واحد بعينه. مثل هذه النظرة تولد التناقضات النظرية والمآزق العملية، إذ هي لا تتيح لنا أن نفهم ما نُحْدثه من التحولات والانقلابات، أو ما نلقاه من المفاجآت والصدمات.

من هنا هذا الميل المتزايد، اليوم، كما يلاحظ جان ـ فرنسوا دورتييه، إلى فهم الظاهرات الاجتماعية بوصفها دوائر من النشاط متداخلة أو شبكات

من العلاقات متقلبة ومتحولة، وذلك حيث يتفاعل ويشتغل أكثر من عنصر أو منطق (عاطفي، اقتصادي، معرفي، سياسي، مجتمعي)، بقدر ما يجري الحراك الاجتماعي بآليات مختلفة، سريعة وبطيئة، سفلية وعلوية، على المستوى المكبّر كما على المستوى المصغر، بصورة مرئية وغير مرئية... الأمر الذي يعني أن الواقع الاجتماعي يحتاج إلى مقاربات تتشابك فيها وجهات النظر وتتعدَّد مستويات التحليل، بقدر ما تتضافر أدوات الفهم أو التشخيص وتتساند وسائل الفعل والتدبير.

المراجع

1 ـ حول «الوحدات الذاتية للمعرفة» راجع مقالة شنتال باكتو، «التفكير»، المدرجة في كتاب «الدماغ والفكر»، منشورات مجلة «العلوم الإنسانية»، باريس 1999، ص301.

2 ـ حول «كواركات المعنى»، راجع مقالة ألان ليوري، تحسين الذاكرة، المصدر نفسه، ص218.

3 ـ بالنسبة إلى نقاد بورديو من المفيد مراجعة مقالة فيليب كوركاف، نظرات نقدية، مجلة «العلوم الإنسانية»، عدد أيار 2000، وهي مقالة غنية يعرض فيها صاحبها لأهم الاعتراضات والمناقشات حول نظرية بورديو من جانب علماء وباحثين أمثال ألان كابيه، وجان كلود كوفمان، وب. لاهير، وفرنسوا دوبيه، وكلود دوبار، ولوك بولتانسكي، ولوران تيڤينو، وفرنسوا دي سنغلي، وغيرهم.

4 ـ يقول جماعة الباتافيزياء (Pataphysique) إن موضوع العلم هو الخاص، بل الاستثناء، لأنهم يعتبرون أن العالم ليس سوى «استثناء على نفسه»، أي استثناء على الاستثناء، على ما هو تعريف القاعدة عندهم. والباتافيزياء هو علم سري تأسس مع الروائي الفرنسي ألفرد جاري (1873 ـ 1907)، في أواخر القرن التاسع عشر، وقد سموه كذلك، لأنهم أرادوا له أن يكون مضافاً على الميتافيزياء، أي الماورائيات، بحيث تكون نسبته إلى هذه، كنسبتها إلى الطبيعيات. راجع: المجلة الأدبية الفرنسية (Magazine Littéraire)، عدد 388، حزيران 2000.

5 ـ راجع بشأن آراء غيدنز وفريد لبرغ مقالة فيليب كابان، المجتمع قيد البناء، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 100، كانون الأول 1999.

6 ـ راجع بشأن آراء كاستوريادس، مقالة ميشال لاطون، من الخيال إلى السياسة، في كتاب: الفلسفات في زمننا الراهن، منشورات العلوم الإنسانية، باريس، 2000، ص163.

7 ـ راجع بشأن آراء هابرماس مقالة إيف جانيريه، الاتصال أساس المجتمع، المصدر نفسه، ص151.

8 ـ حول مقاربة المجتمع كنص أو كإنتاج متواصل، راجع كتاب: جورج بالاندييه، الفوضى، منشورات فايار، باريس 1988، ص63 (المجتمع لم يعد كما كان عليه).

9 ـ جان فرنسوا دورتييه هو من أكثر الكتاب اطلاعاً على المشهد الفكري في ميادين الفلسفة وعلوم الاجتماع والنفس واللغة والإدراك، نظراً لكونه رئيس تحرير مجلة «العلوم الإنسانية» التي تصدر في باريس، والتي هي من أهم المجلات من حيث مواكبتها للمستجدات المعرفية والمنهجية في المجالات المذكورة.

10 ـ بالنسبة إلى التعامل العلائقي والتحويلي والتواصلي مع المنطق والمفهوم والحقيقة، راجع كتابي: الماهية والعلاقة، المصدر السابق.

11 ـ أشير إلى أن أقوال بورديو، التي وردت في معرض النقد والمناقشة، مأخوذة من كتابه: عقول عملية، حول نظرية الفِعل، منشورات سوي، باريس، 1994.

2

العدالة والمساواة
بين
النظرية اليابسة والتجربة المعاشة

منطلقي في هذه المعالجة لمسألة العدالة، سوف يكون تجربة مُعاشة تعيدني إلى أواسط الستينات من القرن الفائت. يومها كنتُ مع الكثيرين من أبناء جيلي منخرطين في حركات وأحزاب كانت ترمي إلى تغيير الأوضاع نحو الأحسن، تحت شعارات الحرية والديموقراطية أو العدالة والمساواة، ليس فقط على الصعيد الوطني، بل أيضاً على المستوى العربي والعالمي. وكان أهلنا، في لبنان، يرون بحسّهم العملي أن ما نقوله أو نطلبه هو غير معقول بل مُستحيل. وكنا نتهمهم بالجهل وقلة الوعي والتقاعس عن مناصرة الحق والعدل. ولكن الحقيقة أنهم كانوا أكثر وعياً وروية ونضجاً، فيما كنا، نحن، أكثر سفسطة وقدرة على رفع الشعارات البراقّة، أو على سوق الحجج على سبيل التمويه والتضليل.

وهكذا سعينا إلى تغيير النظام في بلدنا، بحجة أنه نظام طائفي يولد الامتيازات والفوارق بين الطوائف والمناطق. أما هم فكانوا يقولون بأن هذا النظام، على علاّته وعيوبه، هو لمصلحة اللبنانيين عامة، إذ بسببه نتمتع أولاً بفسحة الحريات التي يحسدنا عليها بقية العرب، وبسببه ننعم ثانياً بمستوى من الدخل، هو أرفع بكثير من مستواه في أي من البلدان العربية والإسلامية، وربما الشرقية والآسيوية، باستثناء اليابان ودول الخليج.

هذا المثال قد حضر إلى ذهني عندما كنت أقرأ نظرية العدالة للفيلسوف الأميركي جون راولز[1]، وهي تتكون من مبدأين مترابطين: الأول يتعلق بالمساواة وينص على الاعتراف بأن الأفراد متساوون في حقوقهم الأساسية وحرياتهم الفردية. هذا المبدأ لا جديد فيه، إذ هو توكيد لشرعة حقوق الإنسان. أما المبدأ الثاني، وهو بيت القصيد، فإنه يتعلق بالاختلاف، وينص على الآتي: مع مراعاة مبدأ المساواة أمام القوانين، ينبغي أن تُنظَّم التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية بصورة تعود بالفائدة على كل فرد، بقدر ما ترتبط بأوضاع ووظائف مفتوحة للجميع. بهذا المعنى تقع المساواة على الفرص لا على الحظوظ أو المردود.

ولهذا المبدأ صيغة أخرى: يمكن لأعضاء المجتمع، بمن فيهم الأقل حظاً، أن يرضوا بنظام توزيع الخيرات والثروات، ولو انطوى على تفاوت وعدم مساواة، ما دام لا أحد قادر على تخيل نظام أكثر عدلاً. وإذا جاز أن أصوغ هذا المبدأ بحسب قراءتي له يصبح كالآتي: من مصلحة الجميع، بمن فيهم الفئات الأقل حظاً، أن يتمسكوا بنظام التوزيع للثروات، مع وجود علاقات التفاوت، إذا كان تغييره لن يفضي إلى الأحسن بل إلى ما هو أسوأ أو أقل عدلاً.

ولعل هذا ما حصل في لبنان. فجيل الآباء الذين عاشوا في مناطق كانت أقل حظاً أو أكثر حرماناً، كانوا يرون بعقلهم الذرائعي، ومن غير تنظير أو تبرير إيديولوجي، أن لهم مصلحة في النظام القائم، بالرغم من التفاوت بين المناطق والطوائف. أما نحن الأبناء، فقد سعينا إلى تغيير النظام، بتصوراتنا المثالية وحلولنا الطوباوية، فكانت النتيجة العودة إلى الوراء، خصوصاً بعد أن وقعت الحرب وانفجر المجتمع اللبناني، بحيث أن ما سعينا إلى تغييره يبدو لنا اليوم بمثابة فترة ذهبية على الصعيد الاقتصادي والمعيشي.

---

(1) جون راولز، نظرية العدالة، الترجمة الفرنسية، منشورات سوي، باريس، 1997، ص91 ـ 93 ـ 287 ـ 341.

وهكذا لم نكن نرى وسط الرؤية، بقدر ما كنا نتصور نظاماً يستحيل تحقيقه في أي مكان، لا في الغرب ولا في الشرق.

لا يعني ذلك، بالطبع، أن يُفكر المرء لكي يعود إلى الوراء، ولا لكي يتخلى عن سعيه لتحسين شروط وجوده، كما لا يعني إطلاقاً الاستهانة بالجهود النظرية الرامية إلى إخضاع الظاهرات المجتمعية والعلاقات السياسية إلى المعالجات العقلانية بالأدوات المفهومية. وإنما يعني التمييز بين موقفين في التعامل مع الأفكار والأحداث.

ثمة من يرى إلى الواقع الحي بعين الطوبى، بقدر ما يتعامل مع قيمه كحقائق مطلقة أو ثوابت مجردة عن شرطها المعيشي وظرفها المجتمعي. وأصحاب هذا الموقف يحاولون حراسة أفكارهم وصيانتها تجاه المتغيرات، بقدر ما ينتظرون أن يأتي الحدث لكي يثبّت قناعاتهم أو يتطابق مع وجهات نظرهم. ولكنهم لا يحصدون بذلك سوى المفاجآت والمآزق، لأن الحدث ينطوي على الجدّة والفرادة، ويأتي بما هو خارق أو استثنائي، بحيث لا تعود الأمور بعده على ما كانت عليه قبله.

هكذا تبدو لي مواقف بورديو وتشومسكي والكثيرين من المثقفين الغربيين والعرب، في تعاملهم مع التحولات والمستجدات المصاحبة لظاهرة العولمة. إنهم يخشون على أفكارهم حول الحرية والمساواة من المتغيرات، ولذا نرى أن شغلهم الشاغل هو نفي الوقائع دفاعاً عن مثلهم المنتهكة. والثمرة هي بالطبع مزيد من الانتهاكات، أي ازدياد التفاوت والتسلط.

في المقابل هناك من تحملهم المتغيرات، فضلاً عن التراجعات والإخفاقات، على إعادة النظر في توجهاتهم ومهامهم أو في مفاهيمهم ومعاييرهم، وذلك بقدر ما يشتغلون على معطيات جديدة أو يواجهون أسئلة جديدة أو يدخلون إلى حقول جديدة، الأمر الذي يدفعهم إلى التفكير بصورة مغايرة في مقاربة الوقائع ومعالجة المشكلات.

ولعل هذا ما فعله جون راولز، في ضوء ما شهدته الولايات المتحدة الأميركية مع مطلع الستينات من القرن العشرين، من الحركات والتيارات الاجتماعية والسياسية، ذات الطابع الاحتجاجي أو المنزع التعددي والطوائفي، من حيث علاقاتها بهوياتها الثقافية. لقد حاول هذا الفيلسوف بناء نظرية حول العدالة، أعاد من خلالها فهم مسألة التفاوت، بقدر ما أسهم في تجديد الفكر السياسي والخلقي بمضامين وأبعاد جديدة.

ومع أن كتاب راولز قد صدر منذ ثلاثة عقود، فإنه قد شكل وما زال يشكل محوراً للنقاشات الخصبة على الساحة الفلسفية والفكرية، خاصة في الولايات المتحدة الأميركية. ومن المفارقات في هذا الخصوص، أن هذا الكتاب لم يستأثر باهتمام الفرنسيين، إلا متأخراً، كما يعترف بذلك الفيلسوف ألان رينو، الذي يحاول إعادة صياغة النظرية السياسية، بالانفتاح على ما طُرح أو أُنجز على الساحة الأميركية[1].

بالطبع هناك مفكرون، خارج فرنسا، قد تنبهوا للأمر منذ البداية، كما فعل يورغن هابرماس الذي انخرط في مناقشة نظرية راولز. في أي حال، ما حصل في العقود الأخيرة، من التقلبات والانهيارات والتحولات الاجتماعية والسياسية والحضارية، شكل مدعاة لإعادة النظر في منظومة القيم المتعلقة بالديموقراطية والحرية والعدالة والمساواة، سواء بالعودة إلى راولز أو إلى سواه، كما نجد عند هابرماس نفسه، أو عند أنطوني غيدنز، أو عند ألان تورين، فضلاً عن ألان رينو وشريكته سيلفي ميزور في تأليف كتابهما المشترك: الأنا الأخرى.

• هابرماس والفعل التواصلي

لا يتعامل هابرماس مع التغيرات كمناضل أو مدافع عن الديموقراطية

(1) راجع الحوار الذي أجرته معه المجلة الأدبية الفرنسية (Magazine Littéraire)، بعنوان: تجديد الفلسفة السياسية، العدد 380، تشرين الأول، 1999.

بمفاهيمها التقليدية المستهلكة، كما يفعل بشكل خاص تشومسكي[1] الذي يحاكم الوقائع والتحولات من خلال ثوابت فلسفية أحادية تختزل الواقع وتبسط الحقائق باسم الدفاع عن الحقيقة والحرية. ما يفعله هابرماس هو محاولة صوغ اللحظة الراهنة صياغة مفهومية، عقلانية تواصلية، وذلك بإعادة تعريف الديموقراطية التي تتجاوز الآن، وبحسب فهمه لها، شكلها التمثيلي المعروف، وشكلها المباشر المستحيل أصلاً، نحو شكل ثالث، يسميه «الديموقراطية الجذرية»، القائمة على تنظيم المجتمع لنفسه، وفقاً لأنماط وتشكلات مختلفة ومتعددة، على ما يقرأ نظريته ستيفان هابر[2].

والديموقراطية الجذرية تعني تغيراً متعدد الوجوه يطال العلاقة المجتمعية والإدارة السياسية، كما يطال مفهوم المواطن ومفهوم الحقوق. فلا يعود الحق مقتصراً على انتخاب المواطن لممثليه أو على مراقبة أعمال الحكومة، بل يقضي بالمشاركة الفعالة في المجال العام. ولا يعود المواطن مجرد مالك لحقوق أو خاضع لسلطة مشروعة، بقدر ما يعامل كذات واعية وفاعلة تشارك في السيرورة المتواصلة التي تتيح للمجتمع أن يعقل نفسه ويحكم نفسه. كذلك لا تعود الرابطة الاجتماعية مقتصرة على الاشتراك في التقاليد والولاءات، بل تبنى على التضامن والمسؤولية المتبادلة، عبر توسيع وتعميق الممارسات التي تتيح للناس أن يصنعوا مصائرهم بصورة مشتركة. عندها يصبح كل واحد صانع حياته عبر التواصل مع سواه والمشاركة معه في تشكيل الفضاء الاجتماعي.

بهذا يتغير مفهوم المجتمع، إذ يصبح عبارة عن إدارة أصيلة وصناعة مشتركة بين الشأن العام والشأن الخاص، يحتفظ فيها كل مجال باستقلاليته، ولكن عبر تفاعله مع سواه، كما يتحقق ذلك من خلال المناظرات العامة

---

(1) راجع مقالتي النقدية حول مفهوم تشومسكي للديموقراطية في كتابي: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، تشومسكي وليبراليته، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص125.

(2) ستيفان هابر، هابرماس وسُبُل الديموقراطية الجذرية، المجلة الأدبية الفرنسية، المصدر السابق.

والمتعددة التي تجري في المجتمع التعددي والتواصلي بمختلف حقوله ودوائره.

وهكذا نحن إزاء مقاربة جديدة للمشكلات التي تعاني منها المجتمعات الديموقراطية تتغير معها شبكة المفاهيم السياسية والخُلقية. والمفتاح لهذا التحول هو الدخول على المسائل من مدخل جديد هو الفعل التواصلي[1] الذي يشكل أحد العناوين الكبرى لمشروع هابرماس الفلسفي.

والفعل التواصلي يتجسد في المناقاشات العلنية والمناظرات العمومية والمحاورات العقلانية وسواها من أشكال المحادثة بين الفاعلين الاجتماعيين. فالإنسان بوصفه ناطقاً يتجه دوماً إلى الآخر في الحديث والمخاطبة، من أجل الوصول إلى اتفاق أو تفاهم، أو من أجل بناء قناعة مشتركة، سواء بين أفراد أو بين مجموعات. هذا ما يجعل من الرابطة الاجتماعية نوعاً من التذاوت[2] بين شخص وآخر عبر اللغة، كما يجعل هوية الفرد لا تنفك عن هوية المجموع.

وهكذا فالفعل التواصلي يلابس عند هابرماس كل نشاط بشري ما دام الإنسان هو كينونة لغوية. الأمر الذي يضيف بعداً جديداً إلى مفهوم الشخص البشري، يتجاوز فلسفة الذات المتعالية للأمر الجازم كما عند كنط[3]، ويتجاوز مؤسسة الحق الكلي والمجرد كما عند جماعة حقوق الإنسان، كما يتجاوز العقل الموضوعي للمدرسة الوضعية أو الحتمية، كما لدى بورديو والاتجاهات الماركسية القديمة والجديدة.

(1) هابرماس، الأخلاق والتواصل، الترجمة الفرنسية، فلاماريون باريس، 1986؛ راجع الفصل المتعلق بالتفاهم المتبادل، ص147.

(2) راجع محاولة مفيدة بالعربية لعرض نظرية هابرماس في التواصل: محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، نموذج هابرماس، إفريقيا ـ الشرق، 1998.

(3) لمزيد من الإيضاح حول الفعل التواصلي وعلاقته بالمناقشة والمحاججة من خلال نقد فلسفة الذات وشكلانية الأمر القطعي راجع هابرماس، خلفيات المناقشة، فلاماريون، 1991، ص17 ـ 71 ـ 150.

فالفاعل الاجتماعي بحسب، نظرية الفعل التواصلي، ليس مجرد ذات تتكون بالعلاقة الصرفة مع ذاتها[1]، ولا مجرد ذات أداتيه تعمل من خلال ثنائية الغاية والوسيلة، ولا مجرد عقل معرفي يملك تصورات مطابقة عن الواقع، ولا مجرد عقل قانوني ينفذ أوامر قطعية أو قواعد كلية، وإنما هو إلى ذلك كله، عقل تواصلي ينشِئ حوارات أو اتفاقات عبر اللغة التي ينبني بها كل نشاط. فالأفراد القادرون على الكلام والفعل، يتشكلون كأفراد، بقدر ما يتقاسمون الحياة في ما بينهم من خلال الاندماج ضمن مجموعة لغوية معينة. مما يعني أن حرية الفرد لا تعود ثمرة تصوراته المجردة أو معاييره المسبقة أو أهدافه الخاصة عن الواقع، بل ثمرة المحادثة والمشاورة أو المواجهة والمفاوضة أو المساومة والتسوية. وهكذا ففي اللغة اليومية تتجلى عملية التذاوت الآيلة إلى بناء السوية الاجتماعية.

قد يكون هابرماس أفاد في صياغته لنظريته حول الفِعل التواصلي من التحولات التي شهدها الفكر المعاصر في المجال الألسني، والتي تركت أثرها على مجمل حقول المعرفة. ولكنه يتوقف في وسط الطريق بالقفز فوق منجزات ما سمي «الانعطافة اللغوية»، كما تشهد مفاهيمه للنص والعقل والحقيقة[2].

في أي حال إن مفهوم التواصل يتطور ويغتني بأبعاد جديدة تتجاوز

---

(1) راجع مقالة، إيڤ جانيريه، يورغن هابرماس أو التواصل هو أساس الاجتماع، منشورات مجلة العلوم الإنسانية، باريس، 2000؛ في هذه المقالة يعرض المؤلف التمايزات التي تقوم علهيا نظرية هابرماس في التذاوت، على صعيد أول، بين ثلاثة أنواع من الذوات، الذات المعرفية والذات الخُلقية والذات العاطفية؛ وعلى صعيد ثانٍ بين أربعة أصناف من الفعل: الفعل الغائي والفعل المعياري والفعل المسرحي والفعل التواصلي.

(2) ظل هابرماس تقليدياً في مفهومه للعلاقة بين اللغة والحقيقة، إذ اللغة هي عنده مجرد وسيط للمناظرة. بهذا المعنى لم يستثمر الانعطافة اللغوية والطفرات المعرفية التي تحققت من خلال تحليل أنظمة الخطاب أو تفكيك أبنية النصوص وأصول المعنى، حيث اللغة أصبحت عنصراً مقوماً في إنتاج المعرفة وإقرار الحقائق، بقدر ما أصبح للخطاب وقائعيته فيما هو ينص على الحقيقة. من هنا وقف هابرماس موقفاً سلبياً من فلاسفة ما بعد الحداثة. راجع نقدي له حول موقفه من العقلانية والتنوير والحداثة في كتاب، سياسة الفكر (1).

نظرية هابرماس في هذا الخصوص. ثمة فاعل بشري جديد يبرز على المسرح مع الدخول في عصر التبادل الرقمي والمجتمع الإعلامي والعمل السبراني. من هنا الكلام الآن على أنماط وأنظمة جديدة من الحقوق والحريات، كالديموقراطية العالمية، والحقوق الكونية، أي ما يمكن تسميته الديموقراطية الميديائية التي تتجاوز الديموقراطية التمثيلية[1] التقليدية.

● غيدنز والوسط الجذري

لا يقرأ غيدنز الوقائع قراءة مثالية ولا يبسِّط الأمور أو يختزل المشكلات، وإنما يسعى إلى إعادة النظر في مواقفه مما يحدث، بقدر ما يعيد ترتيب علاقته بأفكاره، حتى لا تصبح قيداً أو عائقاً. من هنا فهو لا يعتبر العولمة[2] مجرد سوق اقتصادية أو تجارة الكترونية، بل يرى إليها بوصفها ظاهرة معقدة وشاملة تترك أثرها على أنماط الثقافة ومختلف وجوه الحياة، الأمر الذي يحمله على تجاوز عدد من الثنائيات السائدة في الفكر السياسي والاجتماعي، كما يعرض موقفه فردريك مارتل[3].

وأهم هذه الثنائيات اثنتان: الأولى هي التعارض بين النزعة الفردية والنزعة الاجتماعية. إن غيدنز لا يرى بأن العولمة وتقنياتها تعمل على تذويب الهويات الثقافية، لكي تضع الناس في مواجهة بعضهم البعض كأفراد معزولين أو منسلخين عن روابطهم المجتمعية. وفي المقابل فهو لا ينساق مع حُماة الخصوصية وأصحاب النزعات الطائفية. ولكنه يفكر بإقامة توازن بين المسؤوليات الفردية من جهة والمسؤوليات الجَمْعية من جهة أخرى، بحيث يجري العمل على إعادة النظر في مفهوم الهوية والجماعة، لبناء أشكال

(1) راجع نقدي لمفهوم التمثيل الديموقراطي، في كتاب، حديث النهايات، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص171.

(2) أنطوني غيدنز، الطريق الثالث، أو تجديد الديموقراطية الاجتماعية، الترجمة العربية، دار الرواد، طرابلس - ليبيا، 1999؛ راجع بشكل خاص الفصل الثاني: المآزق الخمسة.

(3) فردريك مارتل، أنطوني غيدنز ومساوئ الحداثة، المجلة الأدبية الفرنسية، المصدر السابق.

جديدة من الروابط والتضامن، وبصورة تتيح للفرد أن يكون صانع حياته بتوسط سواه.

أما الثانية فهي التعارض بين الليبرالية الجديدة والديموقراطية الاشتراكية، أو بين اليمين واليسار. هنا يرى غيدنز أن كلا المذهبين قد فقد مصداقيته وفاعليته. إذ الاشتراكية قد أفلست وأظهرت عجزها عن مقاومة اقتصاد السوق. وفي المقابل إن الليبرالية تبدو غير قادرة على الوفاء بوعودها بقدر ما تظهر عجزها عن إيجاد حلول للمشكلات الراهنة. من هنا فإن غيدنز يُفكر بإيجاد حل جديد، سماه «الطريق الثالث»، يقوم على إعادة النظر في العلاقة بين الفكر والممارسة السياسية، لتجديد النظرية السياسية، ليس بالجمع بين المذهبين، الليبرالي والاشتراكي، على نحو تلفيقي، بل بخلق «وسط جذري» يتيح بناء أشكال جديدة من التمثّل والتمثيل أو من التداول والشراكة، بقدر ما يتيح فتح مجالات جديدة للممارسة السياسية، وبصورة تؤمن التوازن بين سياسة الدول وسياسة الحياة، أو بين إدارة الأعمال وإدارة الأفكار والأشخاص.

لا يعني ذلك تبني الحل الذي يفكر فيه أنطوني غيدنز. وإنما نحن إزاء مثال على طريقة في التعامل مع العولمة وتحدياتها، تقوم على قراءة الحدث من حيث الإمكانات التي يفتحها أو يتيح استخراجها، من أجل تجديد العدة النظرية والأدوات المفهومية.

ولا حاجة إلى القول بأن محاولات غيدنز لتجديد النظرية السياسية والاجتماعية هي مجرد اجتهادات أو وجهات نظر لفهم الأزمة تخضع للمناقشة. ولكن أياً كان الموقف منها، وأياً كانت مصداقيتها، هل يستحق صاحبها بأن يقال عنه: الفيلسوف المضحك لأسياد الاقتصاد الجدد على ما يصفه بيار بورديو ولويك فاكان في مقالتهما المشتركة[1]؟ أليس من البائس أن يزداد البؤس بعد كل هذه النضالات الفاشلة ضده من جانب بورديو وسواه من

(1) راجع بيار بورديو ولويك فاكان، مجلة العصور الجديدة، المصدر السابق.

الدعاة؟ ثم أليس من الزائف أن نتعيش على قضايا المهمّشين والمستبعدين لكي نمارس نجوميتنا ونزداد حضوراً ونفوذاً؟ وأخيراً أليس من المضحك أن تُسيطر على أحدنا هواجسه النضالية، لكي تجعله، وهو عالِم الاجتماع، يقفز فوق معطيات المجتمع، بقدر ما توهمه أن بإمكانه التغيير بتحريض المهمَّشين أو بالتحرر من نظام السوق ووسائل النشر، كما يفعل أحياناً بورديو، وعلى نحو يذكّرنا بأولئك الدعاة الذين سخر منهم ابن خلدون لأنهم كانوا يطلبون المُحال، أي الثورة على نظام الخلافة من دون إعداد العدّة وامتلاك القوة؟!

• ألان تورين والسؤال الديموقراطي

يحاول ألان تورين في كتابه: ما هي الديموقراطية[1]؟ إعادة النظر في المسائل، على طريقته، في ضوء التراجع الذي شهده النظام الديموقراطي، على أرضه بالذات، أي في المجتمعات الديموقراطية والأنظمة الليبرالية. وإعادة النظر لا تتم عنده على صعيد المفهوم المحض أو بمنطق متعالٍ على الحدث، بل في ضوء ما شهده العالم من التقلبات السياسية والتحولات الحضارية والطفرات المعرفية والتقنية.

من هنا فهو يعالج المسألة بعقل مفتوح، بقدر ما يدخل على الديموقراطية من أبواب جديدة، وذلك عبر مقارنتها بتشكيلة من المفاهيم التي تقترب منها وتلابسها أو تتقاطع معها وتناقضها، كالسوق والإعلام والعولمة، أو الدين والذاكرة والتراث، أو العدالة والمساواة والحرية، أو العقلانية والتقنية والتنمية... على أنه يتعامل معها بشكل خاص من خلال مفهوم «الذات» لمقاربته لموضوعه.

وهو لا يفهم الذات من منظور حديث، أي من خلال مفاهيم التعالي والحضور والتطابق والقصد والسيادة، وإنما يحاول تجاوز النظرة الحديثة، لكي يعيد صياغة المفهوم في ضوء منظوره المجتمعي، مستفيداً من إنجازات

(1) ألان تورين، ما هي الديموقراطية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، 1995.

الفكر النقدي المعاصر للحداثة. ولذا ليست الذات عنده صعيداً متعالياً على شروطه وحيثياته وإكراهاته كما عند كنط، ولا إصغاء صوفياً لنداء الكينونة كما عند هيدغر، ولا مجرد وعي ما ورائي بذات النفس كما عند سارتر، ولا حتى مجرد فاعليه تواصلية كما عند هابرماس، بل هي «مشروع حياة» يجري صنعه وتشكيله، أو قدرة على تنظيم التجربة وتحويلها إلى عمل منتج وقوة مجتمعية فاعلة، بقدر ما هي محل التقاء لمواقع وموارد ومخاييل مختلفة ومتعددة، أو بقدر ما هي تركيبة تجمع بين الفكرة العقلانية والهوية الثقافية والحرية الشخصية.

ولأنها كذلك فإن بمقدورها إعادة تركيب العالم عبر صنعها لنفسها وتوكيدها لخصوصيتها ورغبتها في الحرية. بهذا يجري «انقلاب في المنظور» إلى الديموقراطية التي لا تعود تدرك من خلال مفاهيم المواطنية وقانون الأكثرية والسيادة الشعبية والنخبة المستنيرة، أي بتجاوز مفهوم المواطن المجرد والفرد المستهلك والنموذج الحزبي والمناضل المنضوي والجندي المدافع أو المحرر، نحو مفهوم الفرد المنتج للمواقف، القادر على التصرف بضروب التقنية وأنواع الكلام، والخليق بأن يكون قوة فاعلة من قوى التغيير الاجتماعي.

وهكذا يقدم تورين في كتابه: ما هي الديموقراطية، مقاربة تتعامل مع المسألة بعقلية سقراطية. كما يشي بذلك عنوان الكتاب الذي أتى بصيغة السؤال. وكأن تورين أراد أن يقول بأن ما نعرفه عن الديموقراطية هو جهل بها أو معرقل لها، أو كأننا أقل ديموقراطية مما نحسب، ولذا يحاول إعادة إنتاج مفهومها من جديد، بإخضاعها للفحص، خطابات ومؤسسات وممارسات، بغية بناء إمكانيات سياسية جديدة تحدّ من أشكال الهيمنة.

وهذا هو الفرق بين المعالجة العقلانية والنقدية للديموقراطية، في ضوء أزماتها، وبين الذين يتعاملون معها بمنطق الدعوة والمحافظة، في مواجهة المتغيرات، كما يتمثل ذلك لدى بورديو وتشومسكي، وخاصة لدى الذين

يتعاطون معها كعقيدة جامدة أو كأيقونة مقدسة، الأمر الذي جعلها تتحول إلى لعبة خادعة تمارس من خلالها النخب الاستبداد باسم الاستنارة والعقلانية على ما جرى في الديموقراطيات الغربية؛ أو تتحول إلى ديكتاتوريات عسكرية كما تجسد ذلك في أكثر تجارب حركات التحرر والديموقراطيات الشعبية. ومع ذلك فإن مقاربة تورين لا تنجو من الفحص والمساءلة، إذ هي لا تبرأ في بعض جوانبها مما تنتقده، لدى الآخرين، من التهويمات الخلقية والمثالية. من ذلك أن تعريفه للذات، بكونها «ليست سوى حريتها»، إنما هو أثر من آثار لاهوت التحرير الذي يقدس أصحابه فكرة الحرية.

من هنا الحاجة إلى إخضاع مفهوم الحرية إلى النقد[1] والمراجعة، لفتحه أولاً على ما يستبعده، أي على مفاهيم الفاعلية والسلطة والحضور. فنحن بوصفنا كائنات اجتماعية لا نعشق الحرية ولا نطلب العدالة، بقدر ما نهوى الفرادة والتمايز ونسعى إلى السيطرة والنفوذ. والاعتراف بهذه الحقيقة يجعلنا أقدر على فهم حقيقتنا والحد من سلطة بعضنا على بعض.

من جهة أخرى، يحتاج مفهوم الحرية إلى إعادة التفكير، من خلاله فتحه على التحولات الهائلة في وسائط الإعلام وتقنيات الاتصال. فالأشياء لا تصنع اليوم عبر البرلمانات والاستفتاءات والانتخابات، أي لا يصنعها المواطنون الأحرار في مؤسساتهم الديموقراطية وأحزابهم السياسية، بقدر ما يصنعها الفاعلون الاجتماعيون في ميادين صراعاتهم ومواقع سلطاتهم وحقول إنتاجهم، ويأتي في طليعتهم الممسكون بشبكات الأعلام وأسواق المال وبرامج المعلومات. فهل ما يحدث من التحولات يتجاوز منطق الديموقراطية وطاقة مؤسساتها على الفعل والتقرير؟ هل دخلنا إذن في عصر الديموقراطية الميديائية؟

(1) راجع مقالتي حول كتاب ألان تورين، نقد الديموقراطية، وهي تجمع بين العرض والتأويل والنقد؛ وقد نشرت في جريدة «الرياض» على ثلاث حلقات، في 13/ 6 و11/ 7 و2 و25/ 7/ 1996؛ راجع أيضر مقالتي الأخرى: الديموقراطية بين صدمة الأصولية وصدمة ما بعد الحداثة، ملحق جريدة «النهار»، بيروت، 14/ 9/ 1996.

● الأنا الأخرى والحق الثقافي

في كتاب الأنا الأخرى[1] لسيلفي ميزور وألان رينو لا يحمل المؤلفان على الليبرالية كما يفعل بورديو، ولا يريان أن المهمة هي أن نعرف كيف نخرج منها كما يقول ألان تورين، بل يعتبران أن القضية الآن هي أن نقوم بإعادة صياغة مفاهيمنا للحريات الفردية وللحقوق الأساسية، في ضوء الحركات الاجتماعية التي أخذت تتشكل وتنشط تحت شعارات التعددية الثقافية أو الهوية الجمعية والطائفية. من هنا اقتراحهما إدخال مفهوم «الحقوق الثقافية»، كالانتماء إلى جنس أو إلى جماعة دينية أو عرقية، على متن الحقوق الفردية التي نصّت عليها شرعة حقوق الإنسان، من أجل توسيعها وتجديدها، بتغذيتها أو تلقيحها بأبعاد وعناوين جديدة.

ولا يضع المؤلفان الحقوق الثقافية للجماعات في مواجهة الحريات الفردية، وإنما يحاولان فهمها بوصفها مقوماً أساسياً لحرية الفرد وتعبيراً عن البعد الاجتماعي لهويته؛ بحيث تضمن هذه الحقوق تحقيق نوع من العدالة ذات الطابع الثقافي والطوائفي، بقدر ما تتيح للفرد أن يمارس بعضاً من غيريته بانفتاحه على الغير الذي هو أناه الأخرى، أي شطره الآخر الذي لا ينفك عنه. من غير ذلك يصبح الفرد عبارة عن افتراض نظري مجرد مسلوخ من تربته الثقافية، أو مفتقر إلى كينونته الاجتماعية.

ولذا تقدم سيلفي ميزور وشريكها صياغة جديدة لإشكالية العلاقة بين الأنا والآخر مفادها: الاعتراف بأن الآخر شبيه لنا بقدر هو مساوٍ، وبأنه يمتلك الحق في أن يكون مساوياً لنا مع الإقرار بحقه في الاختلاف[2]. بهذا

---

(1) سيلفي ميزور وألان رينو، الأنا الأخرى، منشورات أوبييه، باريس 1999؛ راجع بشكل خاص القسم الثاني: تحولات الليبرالية.

(2) هذه صيغة رينو وميزور لإشكالية العلاقة بين الأنا والآخر من منظور السياسيات والإناسيات. يمكن مقاربة هذه الإشكالية بلغة الوجوديات كما أحاول. فالآخر هو ما كناه أو ما كان يمكن أن نكونه أو ما قد نكونه، أي هو يسكننا ويقيم بين جنباتنا بشكل من الأشكال. راجع، كتابي لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص17؛ أو مقالتي، مصيدة الأسماء والهويات، في الجزء الأول من هذا الكتاب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية.

تتم مراعاة المبدأ الثاني لنظرية راولز، كما ينص على تقليص مظاهر اللامساواة الحاصلة في الواقع، من دون طعن المبدأ الأول الذي ينص على المساواة المبدئية أمام القانون. فلا تعود المسألة مسألة نفي لليبرالية، بوصفها توكيداً على حرية الأفراد تحت تأثير الجماعات الثقافية، بل يجري العمل على تحويل الليبرالية، لكي تكتسب كل أبعادها السياسية والمجتمعية والثقافية، بصورة تجمع بين الديموقراطية الثقافية والديموقراطية السياسية أو بين الحريات الفردية والحقوق الجمعية.

وهكذا ليست المسألة، في نظر رينو وشريكته، أن نرفض الليبرالية أو نخرج منها، بل أن ننخرط فيها لكي نعمل على تحويلها من الداخل، بإعادة صياغة مبادئها ومفاهيمها، في ضوء الوقائع، حتى لا تصبح المطالب المتعلقة بالحريات التي نحرص عليها ونعلي من شأنها، مجرد شعارات هشة، يجري تكرارها لكي تولّد الفشل والإحباط.

● الغريزة والصناعة

هذه مقاربات قد يتفق المرء مع أصحابها أو يختلف عنهم. ولكنها شواهد على طرق في التعامل مع الأحداث والظاهرات تختلف عن طريقة بورديو وتشومسكي وسواهما من الدعاة الذين يقرأون ما يحدث بلغة الطوبى والأدلوجة، أو بعقلية المحافظة ومنطق المحاكمة، لصيانة المثالات في مواجهة التغيرات.

بحسب الطريقة الأولى يجري التعامل مع ما يحدث ويصدم العقول والقيم، بوصفه فرصة لكي يضع المرء مفاهيمه ومعاييره على مشرحة النقد والتحليل لإعادة تعريفها وصياغتها، أو لإغنائها وتعويمها، بحيث تصبح قابلة للصرف والتحويل في ميادين الممارسة وعلى أرض الصيرورة، إلى معارف ثمينة أو إلى أعمال مثمرة.

فالأفكار ليست أيقونات للعبادة والتقديس، ولا هي قيم مفارقة تعلو

على الظرف والشرط، وإنما هي عوالم من العلاقات ننشئها على أرض الصراع وفي بوتقة المواجهة، بعقلية المداولة والمفاوضة، أو بمنطق المساومة والتسوية، أي هي أنظمة للمعنى نتحول بها عن عقولنا ومواقفنا، لكي نحول الواقع، بإنتاج صياغات ومواقف جديدة، عبر المساهمة في إنتاج المعلومة والمعرفة أو الثروة والسلطة.

يتعلق الأمر إذن بسياسة فكرية تقوم على نقد منطق الدعاة الذين يصدرون في تعاملهم مع الأفكار بعقلية ماورائية مثالية، كما نجد لدى بورديو أو لدى تشومسكي. فالأول ينطلق سياسياً من طوبى المساواة التي هي تهويم إيديولوجي مستحيل، بقدر ما ينطلق معرفياً من مقولة الواقع الموضوعي التي هي معتقد علمي دغمائي متزمت. والثمرة هي حجب موضوع المعرفة وازدياد التفاوت، بقدر ما هي جهل وقائعية المعرفة وتردي الواقع[1]. أما تشومسكي فإنه ينطلق نضالياً من غريزة الحرية، بقدر ما يتعامل معرفياً مع اللغة بوصفها كليات نحوية فطرية. وثمرة ذلك استبداد الفكرة وعبادة النظرية، بقدر ما هي الاستسلام لعماء الضرورة والآلة. وفي كلا الحالين، طوبى المساواة وغريزة الحرية، ثمة اختزال لما يتميز به النشاط البشري، من الدربة والمراس، أو الجهد والمعاناة، أو الصياغة والتشكيل، أو الصناعة والتحويل، فضلاً عن الوعي والقصد، أو العقل والروية، أو الفهم والتدبّر.

إنه لاهوت التحرير الذي يجعلنا نقفز فوق واقع الاجتماع والعالم المعاش، حيث المساواة تُتخيل ولا تتحقق، وحيث الحرية تُتوهم ولا تمارس. لأن بنية المجتمع قوامها التفاوت والتفاضل، كما يقول بورديو نفسه؛ ولأن خريطة الواقع منسوجة من التعدد والاختلاف والتنوع، فضلاً عما

(1) يقول الفيلسوف جان ك بوفرس إن الفرنسيين لم يحققوا تقدماً في مسألة المساواة، على صعيد التعليم، بل تراجعوا إلى الوراء بصورة ملحوظة، بعد كل المعارف «العلمية» والموضوعية التي أنتجها بورديو حول نظام التعليم وآليات اشتغاله؛ راجع كتاب بوفرس، الفيلسوف والواقع، وهو عبارة عن حوارات أجراها معه جان ـ جاك روزا، منشورات بلوريال (PLuiel) باريس، 1998، ص16.

يتسم به الكائن من القلق والتوتر والشقاق. من هنا فالمساواة مع النفس تعني الخواء والعقم على المستوى الفردي، تماماً كما أن المساواة التامة بين فرد وفرد تؤول إلى التخلف والانحطاط على المستوى الجَمْعي.

بهذا المعنى تصبح المساواة التامة بين الناس أقرب إلى التهويم الخلقي، لأن العدالة هي تنظيم التفاوت وعقلنته أو تسويغه وتجميله. وأما الحرية فهي هوام أخروي أو فردوسي، لأن السعادة أو المتعة هي ثمرة معادلة تتيح للمرء ممارسة وجوده على سبيل الاستحقاق والازدهار من خلال المساهمة في إنتاج الثروة والمعرفة والقوة.

وهكذا نحن إزاء تغير في شبكات الفهم للعالم والتأويل للخطابات. وذلك حيث الأشياء لا تتساوى مع نفسها بقدر ما لا تتطابق الأقوال مع معانيها، وحيث الأفعال تخون مقاصدها أو لا تصل إلى مراميها بقدر ما تخرج الأفكار على منطقها أو تتكشف عن مفارقاتها وفضائحها.

هذا التغير يطال مفهوم الحقيقة بقدر ما يطال بنية المعرفة: فالحقيقة هي ملتبسة واستشكالية أكثر مما هي حاسمة ويقينية، وهي محايثة وعَرَضية أكثر مما هي مفارقة وجوهرية، وهي ذات طابع أثري توليدي أكثر مما تقوم على الثبات والتطابق. الأمر الذي يجعل خطاب الحقيقة ملغماً بالأفخاخ والمطبات بقدر ما يعني أن أنظمة المعرفة لا تخلو من آليات الحجب والتعتيم أو من معايير الاستبعاد والتهميش أو من أشكال الخداع والتحوير، فضلاً عن أعمال الصرف والتحويل.

وذلك يحمل على إعادة النظر في ما تعنيه المصداقية المعرفية والمشروعية الخُلُقية أو السياسية، بحيث يجري تجاوز ثنائية الصدق والكذب أو المشروع وغير المشروع، بغية إغناء المفاهيم والمصطلحات أو إعادة صياغة القضايا والمشكلات.

فليست المصداقية معرفة الواقع الموضوعي على حقيقته، بقدر ما هي

إعادة بناء الموضوعات أو تشكيل موضوعات جديدة، بخلق وقائع معرفية تتغير معها العلاقة بالواقع. وليست المشروعية ما يحق لنا، بموجب القواعد القانونية أو القيم الخلقية، وإنما هي قبل ذلك ما نكتسبه ونحسِن أداءه من الأعمال أو ما نحققه من المآثر والمنجزات.

ومن الشواهد على ذلك أن اليابان لا تمارس حضورها الفاعل في العالم، بموجب شرعة الأمم المتحدة العالمية، التي هي مجرد معايير نظرية أو أطر شكلية. وإنما هي تحتل حيّزها وتنال قسطها، بقدر ما نجحت في تحقيق معجزتها التنموية، وبقدر ما تقدم نفسها إلى العالم عبر منتجاتها وإنجازاتها.

وهذا شأن تشومسكي كفاعل معرفي. فهو لا يمارس حضوره وأثره الواسع، فقط لأنه يتساوى مع غيره بموجب القوانين الأميركية، بل لأنه نجح في خلق وقائع معرفية تغير معها المشهد اللغوي بقدر ما فعلت فعلها في الأوساط الفكرية العالمية، على ما تمثل ذلك في الإنجاز الألسني الذي حققه العالم الأميركي، باختراعه النحو التوليدي.

وما ينجزه المرء يحصد ثماره من الصيت والشهرة والامتياز، عبر انتشار النص وذيوع الاسم والرسم. لأن من مفاعيل الإنجاز الخارق الانتشار والتوسع، أو الهيمنة والغزو، وهكذا فنحن نمارس الأمبريالية فيما نعمل على محاربتها.

وتلك هي المفارقة لدى الذين يتعاطون الشأن العام أو يمارسون الوصاية على القضايا الكلية والقيم الكونية، سواء كانوا من الذين يدّعون القبض على الكليات كما هو شأن تشومسكي في «نحوياته»، أو من الذين يَدْعون إلى تعميم الشروط التي تتيح للكل المساهمة في إدارة الشأن العام كما هو شأن بورديو في «اجتماعياته». إنهم يمارسون حقاً لا يملكه سواهم، فيما هم يدعون إلى تعميم الحقوق أو إلى كشف الحقائق. ومن يمارس الوصاية على الشأن العام أو يملك القدرة على إنتاجه قيمه أو إدارته، ليس كمن لا

يملك القدرة أو من هو في موضع المهمش والمسيطر عليه. مما يعني أن خطاب الحقيقة والعدالة، يخلق واقعه بقدر ما يدعي معرفة الوقائع، وينشئ سيطرته بقدر ما ينتهك مقاصده. ومعنى المعنى، أن المساهمة في الشأن العام تحتاج إلى إعادة نظر في مفهوم الكلي بالذات وفي طريقة التعاطي معه، وذلك بربطه بالانتاج والتداول داخل كل قطاع مجتمعي، وبين جميع القطاعات، بحيث لا تحتكر تمثيله أو النطق باسمه أية نخبة أو فئة، وتحت أي شعار كان.

خلاصة

الأزمة مجالاً للمعرفة

لا يعني نقد بورديو وتشومسكي تبنّي آراء سواهما أومن يعارضونهما، ممن جرى الاستشهاد بهم في سياق هذه المناقشات. فما أقرأه من الأعمال الفكرية، سواء كنت أتفق مع أصحابها أو أعارضهم، أشاطرهم وأعمل بالتوازي معهم، أو قبلهم أو بعدهم، إنما يشكل إمكاناً أوظفه أو استثمره في صوغ وجهة نظري الخاصة التي اصطلحت على تسميتها «المنطق التحويلي» في عملي السابق، والتي أسميها «سياسة الفكر» في هذا العمل بجزءيه.

كذلك لا يعني النقد المعرفي، بصورة عامة، الاشتغال بعقلية المطابقة والمحاكمة من أجل الإدانة أو الإشادة، نفياً لهذه المقولة أو تمجيداً لتلك القيمة، نقضاً لهذا المذهب أو خدمة لذاك المعتقد، بقدر ما يعني الاهتمام بمصائر القضايا والقيم المتعلقة بالحقيقة والعدالة أو بالحرية والكرامة.

فما تعانيه المجتمعات المعاصرة من المعضلات المزمنة والمشكلات المتلاحقة، يشهد على أن الأزمة تكمن بالدرجة الأولى في العقول والأفكار، بقدر ما يعني أن مجابهة التحديات، بنفس العقلية والعدة الفكرية، مآلها نصب الأفخاخ وإنتاج المزيد من العوائق.

إن الأزمة تبدو اليوم هي الظاهرة وليس الاستثناء في مساعي الإنسان المعاصر ومشروعاته، الفلسفية والخُلقية أو السياسية. من هنا ليست المهمة أن ندافع عن الثوابت والمطلقات بعقلية كهنوتية أصولية، تترجم استبداداً في المقولات أو هشاشة في القيم والمثالات، بقدر ما تتجسد في مشاريع وأعمال

فاشلة أو عقيمة أو مدمرة، كما تشهد علاقات البشر في ما بينهم أو في ما بينهم وبين الطبيعة والبيئة.

فالأحرى العمل على تشكيل حقل معرفي تتحول معه الأزمات والمآزق إلى مواضيع للدرس والتحليل أو للتشريح والتفكيك.

وهذا يحتاج إلى سياسة معرفية يتغير معها عمل الفكر على غير مستوى:

1 ـ على مستوى الرؤية، بحيث يتم تلقيح العناوين والمفاهيم والقيم، القديمة والحديثة، بعناصر ومقاصد وأبعاد جديدة، على سبيل الإغناء والتوسيع أو التطوير والتجديد، سواء تعلق الأمر بالدولة والديموقراطية أو بالحرية والعدالة أو بالعقلانية والاستنارة أو بالإسلام والقومية، فضلاً عن التنمية والعولمة.

2 ـ على مستوى المنهج، بحيث يجري استخدام طريقة في التفكير تبتعد عن لغة القطع الجازم والفصل الحاسم، بقدر ما تقوم على التعدد والتركيب أو على التوسط والتداول أو على المساومة والتسوية. وعندها لا تُقرأ أطراف الثنائيات المعروفة، كتعارض العقل والوهم أو الحرية والسلطة أو التراث والحداثة أو الأنا والآخر، بوصفها أضداداً متنافية، بل بوصفها أقطاباً يستدعي واحدها الآخر ويتغذى منه أو يفضي إليه، أو بوصفها وجوهاً يحجب بعضها البعض أو يفضح بعضها البعض.

3 ـ على مستوى المعاملة، بحيث يجري العمل بمنطق جديد هو منطق تحويلي لا يتعامل مع الأفكار بوصفها مبادئ مفارقة أو قيماً متعالية، ولا بوصفها نماذج جاهزة أو قوالب جامدة نتماهى معها ونعمل على تنفيذها أو نُطبِقُ بها على الواقع ونطبّقها عليه، بل بوصفها استراتيجيات للمعرفة والعمل، مفتوحة ومتحركة، تتيح لنا بالخلق المستمر والكشف المتجدد، أن نصنع ما به ما نتحول ونحول الواقع. فنحن نتغير بقدر ما نعمل وننتج، ونغير الواقع بقدر ما نخلق وقائع تسهم في تغيير خريطته في مجال من مجالاته.

الفهرس

القسم الثالث

نقد المصداقية والمشروعية

للمؤلف

1 ـ مؤلفات

1 ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، 1995.

2 ـ مداخلات، دار الحداثة، 1985.

3 ـ الحب والفناء، دار المناهل، 1990.

4 ـ لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991.

5 ـ نقد النص، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2000.

6 ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2000.

7 ـ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1998.

8 ـ أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، 1994.

9 ـ خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996.

10 ـ أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1998.

11 ـ الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، 1997.

12 ـ الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، 1997.

13 ـ الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998.

14 ـ حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، 2000.

15 ـ الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، 2001.

2 ـ ترجمات

1 ـ أصل العنف والدولة، مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، دار الحداثة، 1985.

2 ـ منطق العالم الحي، فرنسوا جاكوب، مركز الإنماء القومي، 1989.

علي حرب

أصنام النظرية وأطياف الحرية

يتصدى على حرب في هذا الكتاب الهام لنقد عالمين كبيرين يتصدران أعلى الساحة العالمية، وواجهة الدفاع عن حقوق الانسان، وقضايا الشعوب، وهما نعومي تشومسكي في حقل الدرس اللغوي، وبيار ديو في حقل الدرس المجتمعي. والكتاب غني وممتع في تسلح الناقد بمنهجية واضحة ، وبأدوات استقصاء وكشف ملائمة في تناوله لبارديو و تشومسكي. ويناقش المؤلف نقد بورديو لليبرالية الجديدة وحملته على وسائل الإعلام التلفزيونية خاصة، ثم ينتقل المؤلف لنقد تشومسكي من خلال كتابه اللغة ومشكلات المعرفة ، حيث يناقش نظرية تشومسكي ، التوليدية والتي ترى أن اللغة البشرية ملكة فطرية ذات جوانب ابداعية تتجلى في القدرة على فهم وانتاج ما لا يتناهى من الجُمل الصحيحة، ويختتم الكاتب بتقديم سياسة معرفية يتغير معها عمل الفكر على عدة مستويات على مستوى الرؤية، وعلى مستوى المنهج، وعلى مستوى المعاملة.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص . ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب